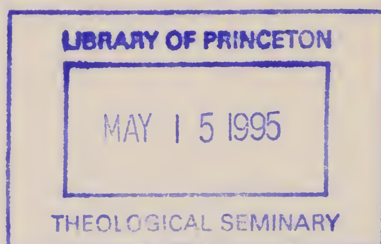

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 1 5 1995
THEOLOGICAL SEMINARY

N. 171 Dicembre 1992

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Direttore Responsabile del Bollettino: Augusto Comba - Viale Dante 54 - 10066 Torre Pellice.

Amministrazione: Via Beckwith 3 - 10066 Torre Pellice.

Abbonamento annuo: persone fisiche, Italia Lit. 40.000, estero Lit. 50.000; *enti e biblioteche*: Italia Lit. 45.000, estero Lit. 55.000;

Prezzo del presente Bollettino: Lit. 25.000

Servirsi del c/c postale N. 14389100: Soc. di Studi Valdesi, 10066 Torre Pellice.

I manoscritti vanno inviati alla Redazione. Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

Il signor Fontjulianne e il Rimpatrio

1. Introduzione

Non è un caso molto frequente scoprire in un archivio militare, accanto a rapporti ufficiali e impersonali, una lettera privata. Essa può diventare particolarmente importante o addirittura preziosa, se tratta gli stessi argomenti di determinate comunicazioni di servizio, considerati però da un punto di vista diverso, o addirittura opposto, fornendo così nuovi e interessanti dettagli. Una volta verificata – per quanto è possibile – la sua autenticità e credibilità, il nuovo documento dà eventualmente la possibilità di una migliore e più attendibile ricostruzione dei fatti, e al tempo stesso il modo di meglio comprendere la mentalità dell'epoca.

Presso il *Service Historique de l'Armée de Terre (S.H.A.T.)*, castello di Vincennes, sono conservate numerose comunicazioni inviate nel 1689 dalle autorità periferiche a quelle centrali. Così assieme alle relazioni sui progressi della spedizione del Rimpatrio, redatte in buona parte dai due personaggi più importanti del Delfinato, l'intendente Bouchu[1] e il generale Larray[2], si trova accuratamente catalogata e conservata una lettera privata proveniente dall'estero. Ne è autore un ministro riformato, di cui si ignora il nome, e destinatario un nobile di Montélimar[3], il capitano Fontjulianne, il quale nel 1655 aveva combattuto valorosamente alle Valli a fianco dei correligionari valdesi, ma poi, dopo la Revoca dell'Editto di Nantes, era passato, non certo spontaneamente, al cattolicesimo, così come fecero molti altri ugonotti a quel tempo. Oltre a calde esortazioni ad abbandonare *la falsa religione*, a uscire dalla Francia e a ritirarsi nel *Refuge*, il ministro presenta in una breve sintesi le vicende dei valdesi: la loro origine, la guerra del 1686, la prigionia, l'esilio, la Glorieuse Rentrée in atto, e infine parla di un piano militare per stabilire, nello stesso 1689, un nuovo fronte contro la Francia al confine tra stati sabaudi e Delfinato.

---

[1] Etienne Jean Bouchu (1655-1715), marchese di Lessat, conte di Pont-de-Vesle, intendente e commissario delegato di Luigi XIV per la provincia del Delfinato, fu incaricato dal re e da Louvois di istituire il tribunale speciale che giudicò i prigionieri lusernesi catturati nel 1689 (Jalla 1990). Successivamente fu anche «intendant des armées de Sa Majesté en Italie» con il generale Catinat, poi con il maresciallo Villeroy e infine con il duca di Vendôme.

[2] Louis de Lenet (ca 1649-1702), marchese di Larray, abile comandante militare del Delfinato, preparò accuratamente, assieme a Bouchu, la difesa della provincia dall'irruzione dei lusernesi; ciononostante fu battuto a Salbertrand il 3 settembre, causando così il fallimento del previsto annientamento della spedizione. Nel periodo 1690-1692 combatté con alterna fortuna contro le truppe alleate comandate dal duca di Savoia. Alla fine della sua carriera aveva raggiunto il grado di tenente generale delle armate francesi.

[3] «Au XVII siècle...... l'Église de Montélimar comptait 3 000 fidèles, la moitié de la population de la ville, et deux pasteurs. » (Dubief-Poujol 1992, p. 302).

2. IL MANOSCRITTO

La corrispondenza inviata a Louvois[4], dal settembre al novembre 1689, dalle autorità provinciali, viene conservata e raccolta nel volume rilegato A1-906, dal titolo *Religionnaires et affaires du dedans du Royaume.*

Nella lettera - pièce 84 - scritta il 28 settembre 1689 a Grenoble da Nicolas de Prunier, marchese di Saint-André, primo presidente del Parlamento del Delfinato, si legge :

> Je me donne l'honneur de vous envoyer encore une lettre escrite [le 16 septembre] de Suisse ou Genève par un quelque ministre, quoy que non signée, à Monsieur de Barcelone Fontjuliane, l'un des principaux gentilhommes de Montélimar. Il me l'a envoyée luy-mesme pour s'en faire honneur; mais j'ai sceu qu'il ne pouvoit pas faire autrement parce qu'il fut descouvert par le viceneschal de Montélimar, quand il reçut [cette] longue lettre. Si vous avés le temps de vous [la] faire lire, vous y verrés des particularités sur cette entreprise de Luzerne: mais encore vous y verrés, Monsieur, avec quel emportement les ennemis de l'estat travaillent partout à exerser la révolte des nouveaux convertis. J'ai tracé les endroits les plus remarquables.[5]

La lettera del ministro riformato - pièce 86 - finì quindi nelle mani del Saint André, il quale, ritenendola particolarmente importante, dopo avere sottolineato[6] un certo numero di righe in modo da fare risaltare le parti più interessanti, la fece pervenire a Louvois.

3. IL MITTENTE

La lettera non è firmata: l'autore rimane ancora oggi anonimo. Dall'esame del testo, però, si possono dedurre alcuni elementi significativi, che permettono di ricostruire, anche se solo parzialmente, la sua personalità in modo da riuscire a chiarire meglio il significato che la lettera poteva avere per il destinatario, per le autorità francesi e quindi anche per noi oggi.

È evidentemente un ministro riformato, come avevano già osservato le autorità francesi dell'epoca e come viene confermato dal contenuto della lettera. È un buon predicatore il quale con sapiente dialettica utilizza, via via e con studiato crescendo, i vari motivi possibili per esortare e convincere il neo convertito a tornare alla fede riformata e a rifugiarsi all'estero.

La grafia, abbastanza minuta e di facile lettura, dà l'impressione che l'autore,

---

[4] François Michel Le Tellier (1641-1691), marchese di Louvois, fu segretario di stato alla guerra dal 1666 fino alla morte. Oltre alla direzione e organizzazione dell'esercito e dei servizi connessi, si occupò personalmente dei problemi relativi ai riformati francesi

[5] Questa lettera - pièce 86 - consiste in una carta piegata in due .in modo da presentare quattro facciate di cui tre scritte.

Dato che il volume A1-906 è stato rilegato senza avere il dovuto riguardo al margine interno dei manoscritti - il che avveniva purtroppo di frequente nel secolo scorso - non sempre è possibile leggere interamente le parole iniziali del bordo sinistro della prima e terza pagina, e quelle del destro della seconda. Nella trascrizione (vedi Appendice 1) si è dovuto perciò completare il testo, procedendo a estrapolazioni basate sulle eventuali parti residue di parola e specialmente sul senso della frase, ottenendo un risultato soddisfacente per la corretta interpretazione del manoscritto. Le parti completate di sillabe o parole sono racchiuse, come è norma, in parentesi quadre.

[6] Questa caratteristica grafica non è stata riportata nella trascrizione .

di madrelingua francese, fosse abituato a scrivere correntemente, mentre la mediocre ortografia fa pensare a una non elevata cultura.

Molto probabilmente — come già detto — vive in Svizzera, di cui pare essere originario. Ha buone relazioni con gli ambienti protestanti che hanno preparato o preparano, in modo diretto o indiretto, la spedizione del Rimpatrio e quelle di rincalzo e di rinforzo..

L'indicazione così precisa per la partenza della spedizione Bourgeois sembrerebbe molto significativa a questo riguardo[7].

Con il Fontjulianne sembra avere avuto solo rapporti epistolari, « Vous devinerez aisément qui vous écrit, le charactère ne vous y est pas inconnu...», e non diretti e personali. Ne conosce bene la famiglia, la storia e le imprese; ha grande stima delle sue passate posizioni religiose e attività militari a favore della causa protestante.

Dalle ultime frasi della lettera si dedurrebbe che il ministro stesso avesse l'intenzione di accompagnare la terza spedizione, quella che avrebbe dovuto presumibilmente partire dalla Svizzera ai primi di ottobre per poi attaccare la Francia in concomitanza con la rivolta dei neo convertiti del Delfinato e di altre province francesi. Invece in quell'anno, come è noto, dalla Svizzera non partì più, dopo quella Bourgeois, alcuna spedizione di aiuto ai lusernesi del Rimpatrio.

Da quanto detto più sopra, la provenienza del documento, la sua destinazione e l'interesse che suscitò nelle più alte autorità del Delfinato ne attestano l'autenticità; d'altra parte l'anonimo ministro sembra chiaramente essere al corrente dei più recenti sviluppi militari relativi al Rimpatrio e alle spedizioni successive.

Invece rimane poco comprensibile - o addirittura incomprensibile - il fatto che questo piano, anche se esposto dal ministro in forma sintetica, ma contenente comunque le direttive essenziali indicate con precisione nel loro succedersi cronologico, venisse comunicato al capitano Fontjulianne e, per di più, mediante lettera che avrebbe potuto eventualmente venire intercettata dal nemico in Savoia o in Delfinato.

La spiegazione più plausibile di questo problema potrebbe essere la seguente:

L'importanza del ritorno al campo riformato del capitano Fontjulianne, considerato ancora un fulgido esempio dalla maggior parte dei neo-convertiti del Delfinato, era evidentemente tale, che valeva la pena di correre il rischio, probabilmente supposto trascurabile, di una intercettazione nemica, pur di potergli spiegare chiaramente i piani militari futuri, sì da convincerlo a tornare a battersi al fianco dei suoi correligionari.

Dalle poche informazioni a nostra disposizione, si direbbe infatti che le modalità di inoltro della lettera fossero state studiate molto accuratamente in modo da avere elevate probabilità di successo: infatti essa fu effettivamente consegnata nelle mani del destinatario, e solo quest'ultima operazione venne notata dalla polizia del Delfinato.

[7] Nella lettera, scritta il venerdì 16 settembre (stile nuovo), viene indicata come data presunta della partenza della prossima spedizione - evidentemente quella Bourgeois - il *lunedì 19 settembre*. In realtà la partenza avvenne due giorni dopo.

4. Il destinatario

I signori de Marsanne, de Saint-Genis, de Fontjulianne e de Barcelonne, di importante e antica famiglia della regione di Montélimar (Delfinato), dopo l'adesione alla Riforma, militarono spesso nelle file protestanti durante le guerre di religione del secolo XVI - XVII. Più tardi, dopo la Revoca dell'Editto di Nantes, si rifugiarono - almeno in parte - all'estero e alcuni di essi entrarono al servizio delle potenze protestanti. Su questa famiglia sono state finora raccolte e pubblicate scarse informazioni[8], dalle quali però non risulta essere presente a Montelimar nel 1689 un Marsanne maschio, come testimonierebbe invece la lettera, finora inedita, del nostro anonimo ministro.

Sul capitano Fontjulianne sono disponibili poche notizie fino al 1689 e nessuna, attendibile, per il periodo seguente. Causa principale di questo vuoto di informazioni è che il suo prenome e la sua età sono sconosciuti; è quindi praticamente impossibile identificarlo con uno dei pochissimi Fontjulianne di cui si abbia una qualche minima notizia.

Su di esso si sa attualmente solo quanto segue:

a) 1655. All'alba del 19 luglio le forze valdesi, rinforzate da ugonotti, erano già schierate e pronte ad attaccare il borgo e il forte di Torre, quando il loro nuovo comandante, il signor Descombies della Linguadoca, ritenendo l'impresa impossibile, fece suonare la ritirata. Ciononostante il capitano Giovanni Belin di Torre e il tenente G.Peyronnel, seguiti inizialmente solo da un piccolo gruppo di soldati, disubbidirono all'ordine e attaccarono il borgo, riuscendo a conquistarlo e a metterlo a fuoco. Anche due o tre ufficiali francesi si unirono ai valdesi, nonostante il Descombies cercasse di impedirlo a spada sguainata: «...*& entr'eux Monsieur de Fontiuliane, Capitaine presque incomparable qui fit des merveilles...*»[9].

Salomone Hirzel (1605-1664), capo della delegazione svizzera del 1655 per le trattative di pace con il duca di Savoia, andò domenica 29 luglio al culto tenuto dal pastore Lépreux a Pinasca; fu poi invitato a pranzo, durante il quale « *M.M. de Fort Julien de Montélimar, Ranchard de Castres... vinrent du camp des vaudois nous visiter* »[10].

b) 1689. Il nobile Fontjulianne era allora una delle personalità più notevoli della città di Montélimar e quindi molto probabilmente conosceva personalmente Saint-André. Dalla lettera dell'anonimo ministro riformato possiamo trarre su questo personaggio alcune ulteriori informazioni: non è più tanto giovane ed ha alcune « incommodités », non ha « ni femme, ni famille », cioè è celibe e senza parenti a carico, ha un reddito non molto elevato, ma sufficiente per un decoroso tenore di vita, è ben noto a tutti per le sue imprese militari, e una volta anche per il

[8] Nell'Appendice 2 sono riportate notizie più dettagliate, completate da bibliografia, sulla casata Marsanne, Fontjulianne, ecc.

[9] Vedi Léger, parte II, p.198. Morland invece, nella breve relazione di questo combattimento, non fa nessun accenno al capitano Fontjulianne (Morland 1658, pp.533-534); analogamente Boyer afferma solo che il capitano Belin fu seguito da «deux ou trois françois» (Boyer 1691, p.150).

[10] Vedi : Anonimo 1840, p.270. Queste informazioni vengono anche riportate a p. 60, nota 45, di Balmas- Zardini 1987.

suo fervore religioso. Ha abiurato nel 1685, come tanti altri, e nel 1689 continua a vivere a Montélimar, senza avere preso fino a quel momento la decisione di rifugiarsi nei paesi protestanti e di tornare quindi apertamente alla sua antica fede[11]

Il suo valore militare, e in particolare la sua gloriosa partecipazione alla guerra contro il duca di Savoia a fianco dei valdesi, devono avere avuto notevole risonanza in Delfinato, se il ministro riformato si esprime in termini così elogiativi, talvolta persino eccessivi, per meglio convincerlo :

.... en quelle valeur votre nom n'est-il pas parmi eux. Quelques uns qui sont encore de ce temps-là se souviennent [...] et les autres ont oui raconter à leurs pères avec quel zèle et quel courage vous aviez combattu à leur tête pour leur religion qui alors était aussi la vôtre... Où est donc, se disent-ils sans doute les uns aux autres, où est donc ce Monsieur de Fontjuliane, capitaine presque incomparable[12], dont nos histoires élèvent si haut les exploits, où est-il? Qu'il vienne se mettre à la tête des gens accoûtumés à vaincre sous ses ordres.

Nella lettera non vi è alcun indizio su eventuali motivi specifici che abbiano potuto spingere il Fontjulianne ad abiurare e a rimanere in Francia. D'altra parte non è inutile ricordare che la storia moderna ha oramai chiarito che il protestantesimo francese dell'epoca ritenne inizialmente che la Revoca fosse solo un provvedimento temporaneo. È quindi ben comprensibile l'atteggiamento del ministro riformato che rimprovera il capitano, anche se non molto duramente, per l'abiura, ma ritiene che questa sia solo una condizione momentaneamente accettata per motivi che, con le nuove prospettive in campo militare alleato, potrebbero avere ormai perso, nel 1689, una buona parte delle loro validità.

D'altra parte, come si può dedurre dalle parole di Saint-André, le autorità facevano sorvegliare il capitano. Questi infatti, avendo notato che un ufficiale giudiziario era a conoscenza dell'arrivo della lettera del ministro, prudentemente e senza indugio si affrettò a farla pervenire al primo presidente del Parlamento, il più elevato rappresentante della giustizia in Delfinato, in modo da attestare così la sua fedeltà (vera o puramente formale?) al re e alla sua politica religiosa, anche se questo gesto venne interpretato come necessario, data la sua condizione di neoconvertito e la totale diffidenza verso i cattolizzati da parte delle autorità politiche e religiose.

5. Scopo e contenuto della lettera

In base a notizie avute da fonti sicure e ben informate, il ministro anonimo è

[11] Lo zelo religioso non ha certamente rappresentato un fattore differenziale apprezzabile tra rifugiati e ugonotti di Francia. Sono praticamente tutti neoconvertiti (NC) e tutti aborriscono la cattolizzazione forzata, che tentano di eludere con soluzioni diverse secondo le contingenze particolari (LABROUSSE pp. 214-215).

[12] Per definire le caratteristiche militari del signor de Fontjulianne, il ministro anonimo si serve di termini identici a quelli di Léger (vedi nota 9). Tenendo conto della elevatissima diffusione nell'Europa protestante dell'opera del pastore valdese e considerando che la qualificazione "presque incomparable" non doveva essere di uso comune all'epoca, l'impiego di uguale terminologia da parte dei due autori non sembrerebbe essere puramente casuale.

a conoscenza del progetto di invio a breve scadenza, e in ogni caso prima dell'autunno, di numerose truppe ben armate di rinforzo ai lusernesi della *Glorieuse Rentrée,* i quali, ormai rientrati nelle loro valli, sono passati alla seconda fase del piano previsto da Giosuè Gianavello : la lotta di guerriglia in attesa degli aiuti promessi. L'arrivo di questa piccola armata alle Valli aveva come scopo una diversione militare, cioè l'apertura di un nuovo fronte al confine tra stati sabaudi e Francia. Invadendo il Delfinato, si contava non solo sull'aiuto, difensivo od offensivo, dei valdesi, ma anche sulla rivolta dei neo convertiti delle province sudorientali francesi.

Conoscendo la grande stima che la popolazione riformata del Delfinato aveva avuto, e probabilmente aveva ancora, per il valoroso capitano Fontjulianne, il ministro gli scrive una lettera accorata per esortarlo ad abbandonare al più presto la nuova religione in cui vive ormai da più di tre anni e a riprendere il suo ruolo di guida e di esempio per le popolazioni del Delfinato.

Prima di tutto gli ricorda le sue passate virtù: l'onore, la pietà e la sete di gloria, poi gli fa osservare lo scandalo che offre attualmente a parenti ed amici con il perseverare nell'abiura e con una vita inutile a sé e agli altri e infine accenna al suo glorioso passato militare del 1655, additandogli, come esempio da seguire, i martiri, i rifugiati e i valdesi.

All'inizio della lettera lo invita a lasciare la Francia e a rifugiarsi all'estero come hanno già fatto tanti altri ufficiali ugonotti, alcuni anche di età più avanzata e in condizioni fisiche più precarie delle sue; verso la fine invece lo incita ancora e più fermamente a prendere la decisione di tornare alla vera fede ma ad aspettare a Montelimar il prossimo arrivo delle truppe protestanti.

Nel corso della lettera vi sono anche accenni alle vicende valdesi e una sintesi breve ma precisa degli sviluppi bellici previsti per il 1689 .

5.1. *I valdesi*

Per le chiese protestanti, e in particolare per quelle riformate, i valdesi rappresentavano a quell'epoca l'esempio più autorevole di movimento cristiano : essi infatti — e solo essi — avevano conservato nella purezza originale la fede tramandata loro direttamente dagli apostoli, e questo nonostante le terribili persecuzioni a cui erano stati sottoposti da secoli[13]. L'anonimo ministro presenta così i valdesi :

[13] Vedi al riguardo Morland pp. 8-14 ; Léger, v.I, pp.131-137 e sgg.; Jurieu 1691,pp.194-195 e Arnaud 1710, Préface, pp. C 3^{v}- C 4^{v}. Inoltre è sembrato utile riportare di seguito l'opinione su questo problema di un ambasciatore francese, cioè di un personaggio dell'epoca, autorevole e di parte avversa :

« Vous ne sauriez croire, Monseigneur, les égards que tous les calvinistes ont pour ces canailles [les vaudois !], fondés sur ce qu'ils sont regardés comme les anciens dépositaires de leur croyance. Vous venez de voir que [les] Messieurs de Berne ont risqué le repos, et l'on peut dire, le salut du Corps Helvétique pour favoriser leur retour dans leur pays. Et [les] Messieurs de Zurich à l'instigation de leurs ministres allaient faire la même chose si ils eussent trouvé quelque possibilité dans l'exécution du dernier projet et si ils n'avaient prévu que les vaudois qui sont dans les Vallées seront détruits avant que le secours qu'on leur voulait porter pusse arriver » (22 novembre 1689, Ginevra, Charles-François de la Bonde, marchese d'Iberville, residente francese a Ginevra scrive a Louvois, S.H.A.T.,Vincennes, A1-906-258).

Que n'ont pas souffert ces pauvres gens pour leur attachement à leur pure religion qui s'est conservée telle parmi eux depuis les apôtres ...

... après qu'elles [le valli valdesi] ont été la seule retraite de l'Évangile, pendant que tout le monde courait après la bête et se prosternait devant elle.

Prosegue poi parlando della guerra del 1686, della sconfitta, della prigionia, dell'esilio e del Rimpatrio :

Combien de cruautés n'ont-ils pas essuyées dans la guerre qu'on leur a faite, quelle rigueur pendant leur prison, quelles fatigues et quels travaux pendant leur exil, et aussi à quels perils ne sont-ils pas allés tout de nouveau s'exposer pour ne laisser pas établir dans ces bienheureuses vallées la superstition et l'idolâtrie ...

Ils sont allés ces généreux chrétiens à travers mille difficultés et une mort presque inévitable, ils sont allés abattre les autels que la superstition avait élevé dans leurs chère patrie et faire briller tout de nouveau la vive et pure lumière de l'Évangile, et ces gens n'ont-ils pour la plus part ni les lumières que vous avez, ni cette noblesse de sang qui rend les hommes naturellement généreux.

L'autore segue la tradizione allora corrente sull'origine dei valdesi e inoltre riconosce ad essi il diritto di prendere le armi contro il loro sovrano per riconquistare le valli da cui sono stati ingiustamente scacciati tre anni prima.

5.2. *Piano militare per l'apertura di un secondo fronte*

Per poter convincere il capitano Fontjulianne, così famoso nel Delfinato, ad avere di nuovo una parte attiva in campo protestante e quindi nella probabile manovra militare, il ministro anonimo gli spiega nella lettera (datata venerdì 16 settembre) il piano previsto per il 1689, già in fase di realizzazione :

a) « Douze cents, ou vaudois ou français, ont passés sur le ventre à M. de Lenet, marquis de Larray et aux troupes qu'il commandait pour s'opposer a leur passage». La spedizione del Rimpatrio, iniziata il 26 agosto 1689 a Prangins sul lago di Ginevra con un migliaio di uomini, ugonotti e valdesi, aveva sconfitto brillantemente il 3 settembre a Salbertrand (val di Susa) le 14 compagnie del reggimento d'Aligny, comandate da Louis de Lenet, marchese di Larray, che rappresentarono l'ultimo importante ostacolo militare al rientro nelle Valli.

b) « Quatre mille refugiés ou suisses qu'un envoyé d'Angleterre[14] a ouvertement appelés en ce pays, partent lundi prochain pour aller joindre les autres ......» La partenza della spedizione Bourgeois, composta solo di 1000-1500 uomini [15], era prevista tra il 15 e il 20 settembre, cioè prima che la neve bloccasse i

[14] In realtà nel gruppo organizzatore di questa spedizione non vi era nessun inviato ufficiale dell'Inghilterra, ma solo un delegato ufficioso delle Province Unite (vedi infra cap. 6).

[15] Dalle notizie raccolte dal colonnello Jacques de Watteville, comandante militare del paese di Vaud, il numero di partecipanti alla spedizione Bourgeois sarebbe stato di 1800 o 1500 uomini, oppure solo di 1300, di cui 300 piemontesi, 150 bernesi e altri provenienti dalla Francia, da Neuchâtel e da Ginevra. (23 settembre 1689 stile nuovo, Losanna, J. de Watteville scrive al Consiglio di Berna, Archivio di Stato di Berna, Piemontbuch F, N° 1; riportata in Piaget, pp.200-203, 1927). Infine secondo Arnaud (Arnaud p.371) la spedizione avrebbe avuto circa mille uomini.

passi alpini più alti; in realtà avvenne mercoledì 21 settembre da Vevey . Come è noto questa impresa fu un completo insuccesso e si concluse in pochi giorni (21-28 settembre).

c) « et ils seront bientôt suivis de six mille; [...] les uns et les autres bien commandés et armés et bien pourvus de toutes choses nécessaires, particulièrement en monnaies d'or. » Verso la metà di ottobre, le autorità del Delfinato vennero a conoscenza della formazione di una nuova spedizione nel territorio dei Grigioni.

d) « Les puissances qui s'intéressent pour cette entreprise, ou du moins ceux qui la favorisent ouvertement et qui se déclareront bien tôt eux- mêmes, ont obtenu pour cette petite armée le passage dans les états voisins de la Savoie, afin qu'ils aìent moins de chemin a faire dans le pays ennemi....» Notizie su questa possibilità verranno anche a conoscenza dei francesi, come risulta da lettere del mese seguente[16].

e) «Les mieux sensés sont bien persuadés que le duc de Savoie ne se met guères en peine de ce grand appareil pourvu qu'on l'assure que s'il ne s'en trémoussait point, ce ne serait en aucune manière son affaire... »[17]. La poca affidabilità dell'alleato sabaudo[18] era nota da tempo ai francesi, i quali sorvegliavano in modo continuo e attento le sue mosse.

f) « Vous jugez bien que dix mille tant français que suisses qui iront infailliblement dans les Vallées avant qu'il soit un mois d'ici, n'ont pas pensé d'y passer l'hiver.» Il piano militare definisce quindi non solo lo scopo della spedizione e l'entità delle truppe, ma anche la durata prevista di permanenza nelle Valli prima di entrare in Delfinato[19].

Il ministro anonimo consiglia infine al capitano di prendere al più presto una decisione positiva e di aspettare tranquillamente a casa sua l'arrivo delle truppe , con le quali verrà anche lui stesso .

[16] Probabilmente il ministro aveva avuto notizia di trattative - iniziate ai primi di settembre 1689 - tra Convenant (vedi 6.2 d) e il conte Casati, ambasciatore spagnolo in Svizzera (Maselli 1990, p.193). In quell'occasione la richiesta di lasciare transitare per lo stato di Milano tremila valdesi e ugonotti armati diretti alle Valli non venne accettata, anche per non irritare Vittorio Amedeo II (vedi anche Storrs 1990 e infra, nota 41).

[17] Vittorio Amedeo II, pur desiderando da anni di rendersi indipendente da Luigi XIV, non riteneva la situazione internazionale di quel momento favorevole a questo difficile e rischioso passo.

[18] Vedi Oresko 1990 , Symcox 1985, e anche nota 41.

[19] Secondo questo piano di operazioni sarebbero state previste tre spedizioni distinte, rispettivamente di 1.200, 4.000 e 6.000 uomini, per un totale di 11.200. Per l'invasione del Delfinato si parla invece solo di 10.000 soldati (svizzeri e francesi), cioè *in base a questi dati numerici* sembrerebbe che ne venissero esclusi i valdesi, i quali, avendo riconquistato le loro valli, avrebbero non solo raggiunto la meta agognata da anni (Jalla 1990, p.165, nota 78), ma anche completato il compito loro affidato, anche se non ufficialmente, dalle potenze amiche. Naturalmente alle loro forze, opportunamente potenziate in uomini e mezzi, sarebbe rimasto il compito di mantenere questa testa di ponte, fondamentale per lo sviluppo futuro di piani strategici, fra cui anche quello di aprire nuove possibilità di accordo tra le potenze alleate e Vittorio Amedeo II.

6. Il piano di operazioni del ministro anonimo e il «Grand Dessein»

6.1. *Considerazioni introduttive*

I valdesi in esilio in Svizzera e in Germania non riuscivano in nessun modo a dimenticare la loro recente storia: la cruenta guerra del 1686, la durissima prigionia nelle carceri sabaude, la lunga marcia invernale attraverso le Alpi e la perdita di familiari e amici, morti o dispersi durante questi anni. Inoltre ricordavano con angoscia le promesse ducali non mantenute di restituire loro i figli trattenuti in Piemonte, e i nove pastori incarcerati nelle fortezze di Miolans, Nizza e Verrua. Per i valdesi gli editti ducali di gennaio e aprile 1686 erano stati emanati in contrasto con le leggi divine e umane, avendo Vittorio Amedeo II abrogato unilateralmente i trattati, in vigore da secoli, che permettevano, anche se con determinate limitazioni, di poter vivere alle Valli e di professare la fede riformata.

I consigli e gli scritti di Giosuè Gianavello, il loro anziano e amato capitano, le parole del pastore Enrico Arnaud, le profezie dedotte da alcuni passi dell'Apocalisse, indicavano chiaramente che il rimpatrio non solo era un dovere — per riaccendere la fiaccola della vera fede —, ma anche un'impresa possibile per uomini preparati spiritualmente e fisicamente. D'altra parte la memoria collettiva ricordava che, nelle Valli occupate da nemici, potevano sopravvivere a lungo piccoli gruppi di uomini che conoscessero il territorio e fossero in grado di ricevere aiuti da amici o correligionari di zone vicine (Queyras, val Pragelato, ecc.), come era già avvenuto, anche se con modalità diverse, nel 1655, nel 1663-1664 e, più recentemente, con gli Invincibili.

A tutti questi pensieri poi si aggiungeva una profonda nostalgia delle loro valli di montagna. In esilio vivevano infatti in zone di pianura, in ambienti completamente diversi per natura e per clima e a contatto con popolazioni della loro stessa fede, ma diverse per abitudini, tradizioni, lingua e persino vitto. I valdesi, come risulta da testimonianze dell'epoca, non pensavano ad altro che a rientrare nelle loro valli [20]. Per potere realizzare il loro progetto, essi avevano però bisogno di aiuti economici e di appoggi diplomatici; d'altra parte, se l'impresa fosse riuscita, gli alleati avrebbero avuto alle Valli un gruppo di uomini sicuri, che conoscevano perfettamente la zona e i metodi della guerriglia di montagna.

Le probabilità di successo erano molto ridotte, data la grande potenza militare franco-sabauda e la notevole lunghezza del percorso in terra nemica: era un'impresa pericolosa, irta di difficoltà e di fatiche («...Ils sont allés ces généreux à travers mille difficultés et une mort presque inévitable ...»). Un piano accuratamente preparato, un percorso "elastico" studiato nei minimi particolari, opportuni contatti con i neo convertiti delle zone da attraversare, la scelta di uomini, risoluti, robusti e capaci, e di capitani, abili e di prestigio, un armamento moderno e infine la partenza in un momento propizio e all'insaputa delle autorità francesi e sabaude, erano presupposti necessari per potere sperare nel successo.

I valdesi in esilio in Svizzera e Germania, dopo due tentativi falliti, trovarono comprensione da parte delle Province Unite e riuscirono così ad avere gli aiuti necessari per la loro impresa.

---

[20] Armand Hugon, p. 171.

6.2. *Il Rimpatrio e il «Grand Dessein»*

A seguito del Congresso Internazionale sul Rimpatrio tenuto a Torre Pellice nel 1989, Albert de Lange[21] ha fatto il punto sul problema del « Grand Dessein[22] », concludendo che inizialmente il Rimpatrio non fece parte di un piano generale alleato di invasione della Francia, dato che non furono gli Stati Generali a prendere questa iniziativa e che il loro aiuto ai valdesi fu segreto, e che *solo dopo il loro rientro* Guglielmo III si sarebbe *realmente* reso conto dei vantaggi strategici offerti dalla rinnovata presenza di valdesi e ugonotti nelle Valli. Solo dall'autunno 1689 quindi si incominciò a studiare un piano alleato di intervento, che ebbe inizio a partire dalla metà del 1690, dopo il passaggio di Vittorio Amedeo II alla Lega di Augusta.

Dall'esame sia del piano di operazioni del ministro anonimo, sia dei documenti e delle pubblicazioni oggi disponibili, tenendo conto delle conclusioni di de Lange, si può tentare di delineare l'evoluzione dei piani di invasione della Francia durante il 1689 e le relazioni tra questi e il rimpatrio dei valdesi :

a) Il progetto di un secondo fronte in Piemonte, nel Delfinato o nelle Cevenne, con attacchi da terra e da mare ecc., era probabilmente già stato studiato da tempo, anche se solo come una delle tante possibilità nello scenario strategico delle potenze alleate e quindi forse mai elaborato a fondo. Secondo Bost, un certo Sardan avrebbe già proposto nel 1674 un'invasione della Francia con un attacco spagnolo da Milano, olandese dalle coste atlantiche e ugonotto dall'interno del paese[23].

b) « Il piano Miremont[24] ». Il marchese di Miremont ideò prima un piano di invasione dal mare (costa mediterranea) e poi nel 1689 ne preparò una nuova edizione, che fu presentata in primavera in Inghilterra al maresciallo von Schomberg[25] e all'ambasciatore spagnolo, che l'accolsero favorevolmente. In un altro piano, forse derivato dal precedente dal marchese Henri de Mirmand, si parlava di un eventuale rimpatrio dei valdesi, di truppe di rinforzo e dell'invasione della Francia con l'appoggio dei neoconvertiti del Delfinato, della Linguadoca, delle Cevenne e del Vivarais.

Era prevista una spedizione formata da uomini scelti i quali dopo avere attraversato la Savoia e il Delfinato si sarebbero diretti verso le Cevenne, da cui sarebbero poi passati in parte (valdesi più ugonotti) nella val Pragelato e in parte nella Linguadoca, dove dovevano impadronirsi di un porto fortificato

[21] De Lange 1990.

[22] Secondo questa interpretazione, il Rimpatrio sarebbe stato la prima fase di un piano generale per la liberazione della Francia, consistente in una manovra offensiva da S.E., concomitante con un sollevamento dei neo-convertiti delle province meridionali (Balmas 1989, pp. 34-36).

[23] Bost, v.I, p. 274. Furono preparati anche altri progetti, in parte dallo stesso Sardan, nessuno dei quali ebbe seguito (vedi p.es. Van der Bijl 1990, pp. 40-41).

[24] Bost, v. I, pp. 275 e 359-360. Henri Armand de Bourbon-Malauze (1655-1732), marchese di Miremont, di un ramo collaterale della famiglia reale dei Borboni, era un convinto protestante. Lasciò la Francia alcuni mesi prima della Revoca dell'Editto di Nantes. Si occupò intensamente e per tutta la vita del problema degli ugonotti, e in particolare di quello dei «galériens pour la foi».

[25] Armando Federico (1615-1690), duca di Schomberg, maresciallo di Francia, morì in Irlanda alla battaglia della Boyne.

sull'Atlantico in modo da avere facilmente, via mare, rinforzi di uomini e mezzi[26].

c) I *prédicants* ugonotti, rientrati in patria da maggio a luglio del 1689, come il *régent* François Vivent (? -1692) e l'avvocato Claude Brousson (1647-1698), erano convinti di dovere fomentare la ribellione dei neoconvertiti, in particolare nelle Cevenne, e questo nel quadro di un piano generale di invasione della Francia[27]. A fine settembre vi fu una sollevazione nelle Cevenne[28], stroncata però senza eccessive difficoltà dalle autorità provinciali della Linguadoca[29], e seguita da numerose condanne a morte e alle galere. La rivolta avvenne in concomitanza, ma casuale, con il Rimpatrio.

d) Durante l'esilio, mentre le autorità svizzere tentavano con tutti i mezzi di far stabilire i valdesi in zone lontane dalla loro patria, cioè nel Brandeburgo, o almeno nel Palatinato, nel Württemberg, ecc., in modo da soddisfare la condizione, concordata all'inizio 1687 con il duca di Savoia, di escludere per loro qualsiasi possibilità di rimpatrio, essi invece pensavano ostinatamente, come è stato detto, solo al ritorno nelle Valli . Il loro desiderio era a conoscenza di tutti, amici e nemici. Falliti i primi due tentativi del 1687 e del 1688, fu chiaro che da soli non sarebbero riusciti a risolvere questo difficile problema e che era necessario l'appoggio di amici potenti.

Nel 1689 venne in loro aiuto Gabriele de Convenant, che era già dal giugno del 1688 agente speciale degli Stati Generali per gli affari valdesi in Svizzera. La comprensione per la causa valdese, nata da un personale sentimento di amicizia e simpatia, lo portò a convincere gli Stati Generali a deliberare — in forma ufficiosa e segreta — di appoggiare un eventuale rientro dei valdesi nelle loro terre. Convenant tra l'altro riteneva che il Rimpatrio, come diversione militare, poteva inserirsi molto bene in una più ampia politica di coalizione antifrancese[30].

Si formò così nei paesi protestanti un gruppo di sostenitori dei valdesi[31], i

---

[26] Bost, v.I, pp. 360-362. Questo piano, concepito prima del Rimpatrio, servì forse di base a quello presentato nel *Mémoire* del 25 novembre 1689 (vedi infra, nota 37).

[27] Bost,v.I, pp. 279-287. Brousson scrive il 26 agosto 1689 dalle Cevenne : « Nous continuons encore, mon cher Monsieur, à éviter l'éclat autant qu'il nous est possible; en mon particulier, je ne suis encore connu que de très peu de personnes, qui sont discrètes... en attendant que ceux qui agissent au dehors paraissent...» (Copia della lettera a Londra, Record Office, State Papers Foreign, Switzerland : General Correspondance n° 7; citata da Bost, v.I, pp.320-321. Vedi anche Dedieu, pp.22-23).

[28] Bost, v. 1, pp. 329-341.

[29] L'intendente, Nicolas Lamoignon de Bâville (1648-1724), e il comandante militare, Victor Maurice (ca.1647-1727), conte de Broglie e maresciallo di Francia, ebbero in quel periodo un'interessante corrispondenza con Louvois sulla situazione nelle Cevenne.

[30] Della lettera del 3 febbraio 1689 di Convenant agli Stati Generali, Evers scrive quanto segue : « Era nell'interesse del protestantesimo mettere a profitto la risolutezza dei valdesi. Convenant era convinto che questo popolo fosse in grado di operare "una grande diversione", sopratutto perché molti altri desideravano ardentemente unirsi a loro, specialmente i rifugiati francesi. Per la riuscita dell'impresa era però assolutamente necessario che gli Stati Generali dessero il loro consenso e il denaro per procurare le armi e quant'altro occorreva ».

Da una lettera del 3 marzo di Convenant risulta poi che «gli Stati Generali ne avevano accettato la posizione.... Gli veniva ora trasmesso regolarmente per mezzo di Clignet del denaro destinato a questo scopo segreto » (Evers, pp. 74-75).

[31] Il pastore François Gaultier de Saint-Blancard a Berlino, il marchese Henri de Mirmand

quali in modo più o meno aperto diedero al Rimpatrio un appoggio straordinario in campo diplomatico, economico, militare, ecc. Il comitato organizzatore vero e proprio del Rimpatrio, di cui facevano parte valdesi come Enrico Arnaud e Giosuè Gianavello, e loro amici come il Convenant e forse il Mirmand, era certamente conscio della necessità assoluta di inviare truppe di rincalzo nel caso che i valdesi fossero riusciti ad arrivare alle Valli[32]; aveva quindi preparato a questo riguardo un piano, più o meno elaborato. Probabilmente i compiti militari erano diversi per le diverse spedizioni : i valdesi dovevano inizialmente creare una testa di ponte nelle Valli Valdesi e difenderla ad oltranza; le altre truppe arrivare alle Valli e poi invadere il Delfinato, in base a successivi ordini.

e) Il piano del ministro anonimo, descritto nella lettera del 16 settembre 1689 a rientro avvenuto, potrebbe coincidere con quello "aggiornato" dei gruppi che avevano organizzato il Rimpatrio. In ogni caso sembra sia stato poi messo in atto con mediocre sforzo organizzativo[33], dato che le due altre spedizioni vennero preparate con minore cura e con segretezza quasi nulla, e comunque non ebbero successo.

f) Nell'ottobre del 1688, il pastore valdese e futura guida della *Glorieuse Rentrée* Enrico Arnaud, accompagnato dal capitano Battista Besson di San Giovanni, si recò in Olanda per chiedere aiuti per i valdesi. Secondo quanto lui stesso riferisce[34], sarebbe stato ricevuto molto gentilmente da Guglielmo III, statholder dei Paesi Bassi e prossimo re d'Inghilterra, il quale si sarebbe interessato dei loro problemi — e in particolare a un eventuale ritorno —, e avrebbe promesso il suo valido appoggio. Infine avrebbe raccomandato « d'avoir encore un peu de patience, et de ne point perdre courage... », cioè di non intraprendere per il momento alcuna impresa, ma aspettare con fiducia l'occasione favorevole.

Solo in seguito al successo del Rimpatrio, Guglielmo III diede il suo appoggio alle operazioni di invasione della Francia, organizzando l'invio alle Valli di uomini e mezzi, che arrivarono però solo nel 1690 dopo il passaggio di Vittorio Amedeo II al campo alleato[35], anche se non si può escludere che egli fosse stato

---

a Zurigo, Gabriel de Convenant in Svizzera, Jacques Cabrol e il pastore La Grange de La Borie in Svizzera , Nicola Clignet, il ricco e generoso maestro di posta di Leida ecc. Non si deve dimenticare l'attitudine benevola delle autorità svizzere e ginevrine, che *formalmente* non si accorsero quasi della preparazione della spedizione.

[32] Vedi anche le Istruzioni militari di G.Gianavello (Jalla F. 1989, p. 36).

[33] Della spedizione Bourgeois fecero parte anche alcune centinaia di persone che non erano riuscite a partire con quella del Rimpatrio, perché arrivate in ritardo (come lo stesso capitano Bourgeois) o non trasportate al di là del lago.

[34] « [Guglielmo III], ce prince de glorieuse mémoire, apprenant dans une des audiences qu'il donna à monsieur Arnaud que les Vaudois persistaient toujours dans le dessein de rentrer dans leurs vallées, dit à ce ministre qu'il louait fort son zèle et sa piété, et l'exhorta surtout à les tenir en corps afin que ces anciennes églises ne vinsent point à se perdre par leur séparation, et lui ayant recomandé d'avoir encore un peu de patience et de ne point perdre courage ... » (Arnaud p. 28).

Dedieu (pp.27-28) cita un documento inglese da cui risulterebbe che solo il 14 marzo 1690 (N.S.) sarebbe stato concesso ai valdesi un notevole aiuto economico.

[35] Secondo Storrs (Storrs p. 199; vedi anche Dedieu p.31), Guglielmo III, essendo a conoscenza delle speranze e dei piani generali dei valdesi e degli ugonotti in esilio, sperava che anch'essi potessero contribuire alla vittoria della coalizione antifrancese. Le sue condizioni

sempre al corrente delle decisioni degli Stati Generali relative ai valdesi[36]. Così furono allora[37] preparati dalle potenze alleate i piani di invasione che divennero operativi nell'estate dell'anno seguente.

Concludendo, il piano di operazioni del ministro anonimo doveva anche corrispondere alle previsioni degli ambienti ugonotti, i quali, dopo avere dato - con il tacito assenso delle Province Unite - un grande aiuto alla spedizione del Rimpatrio, ora, a rientro avvenuto, avevano finalmente la possibilità di organizzare l'apertura di un fronte meridionale contro la Francia per liberare i loro correligionari.

7. CONSEGUENZE DEL FALLIMENTO DEL PIANO DI OPERAZIONI

Secondo la lettera, il piano prevedeva come prima fase l'invio alle Valli di truppe in tre scaglioni: la spedizione del Rimpatrio (partenza il 26 agosto), che doveva formare e mantenere una testa di ponte, la spedizione Bourgeois (partenza il 21 settembre) e infine il terzo contingente (partenza probabile nella prima decade di ottobre). Verso il 10-20 ottobre (al più presto) le truppe sarebbero state perciò pronte alla Valli per passare alla seconda fase, l'attacco al Delfinato. I tempi previsti erano molto stretti e certamente difficili da mantenere nel caso di difficoltà impreviste, come lo scontro con forti contingenti di truppe franco-sabaude o anche un abbondante caduta di neve (nel 1689 la neve bloccò i passi tra Piemonte e Delfinato probabilmente già dal 3 ottobre[38]).

A parte la spedizione della *Glorieuse Rentrée* che, dopo uno sbarco a sorpresa sulla sponda savoiarda del lago di Ginevra, con marce forzate e continui cambi di direzione, riuscì a sfuggire ai dragoni piemontesi, a sconfiggere le truppe francesi e ad arrivare infine alle Valli, anche se con perdite elevate, il resto del piano fallì completamente. La spedizione Bourgeois, la cui formazione, partenza e

---

finanziarie però non gli permisero in quel momento di impegnarsi a fondo in un eventuale spedizione dei valdesi, anche perché nella primavera del 1689 le probabilità di riuscita del Rimpatrio sembravano trascurabili.

Già il Boyer si esprimeva in modo analogo: « Le roi d'Angleterre aiant appris leur retour dans leur païs, blama leur entreprise comme téméraire, & hors de raison, & creut que ces 900 vaudois ou réfugiés étoient de gens perdus. Les Etats d'Hollande en avoient la même pensée, & ne vouloient point les secourir, estimans que cela étoit inutile: mais quand ils ont veu que contre l'espérance de tout le monde, ils se maintenoient dans ce païs, on commença le mois de mai dernier 1690 de leur envoyer quelque argent, & de leur faire filer quelques réfugiés de France, qui étoient en Suisse ou en Brandebourg pour les sécourir » (Boyer 1691, pp.310-311).

Il contributo di Guglielmo III al successo finale del Rimpatrio nel giugno 1690 fu in gran parte opera di Thomas Coxe, suo inviato speciale dal novembre 1689 presso i Cantoni svizzeri.

[36] Rietbergen pp. 55-56.

[37] Secondo Bost (v. 1, pp, 360-363) , questi piani di operazioni vennero trattati in due *Mémoires*, l'uno del 25 novembre e l'altro della fine dicembre del 1689.

[38] « Enfin,Monseigneur, je ne vois rien présentement qui ne me persuade qu'il ne reste rien à craindre de la part des religionnaires qui sont en ces quartiers [i reduci della spedizione Bourgeois], du moins avant le printemps. Les neiges qui sont tombées en grande quantité depuis deux jours ont entièrement bouché les chemins des montagnes de Savoie pour tout l'hiver, et le Bugey pour cette même raison sera bientôt à couvert de toute invasion» (5 ottobre 1689, Ginevra, Iberville scrive a Louvois, S.H.A.T., Vincennes, A1-906-108) . Vedi anche infra, nota 41, la lettera di Iberville del 18 ottobre.

sviluppo erano stati sempre tenuti sotto stretto controllo da francesi e savoiardi[39], dovette ritirarsi dopo nemmeno una settimana, lasciando dietro di sé distruzioni, massacri ed incendi, il cui ricordo nelle popolazioni avrebbe creato sicuramente difficoltà per le eventuali spedizioni successive[40]. La terza formazione poi tenne in allarme con i suoi preparativi lo spionaggio francese, ma finì col non partire nell'anno 1689[41].

[39] Almeno dal 12 settembre le autorità francesi e savoiarde seguivano con molta attenzione la formazione sulla sponda svizzera del Lemano di una spedizione ritenuta di circa 3000 uomini (o forse anche 7000) e avevano preso opportune disposizioni per bloccarla nel caso dovesse sbarcare sulla riva opposta. Tuttavia se anche questi ribelli fossero riusciti ad attraversare la Savoia, sarebbero stati certamente sconfitti dalle truppe del signor de Bachivilliers, purché non fossero in numero superiore a 1500-2000 (12 settembre 1689, Briançon, Bouchu scrive a Louvois, S.H.A.T., Vincennes, A1-906-47) .

Inoltre, come risulta da una lettera di Iberville a Croissy (vedi Piaget 1926, pp.199-200), nelle truppe della nuova spedizione erano state infiltrate alcune spie, di modo che le autorità francesi erano sempre al corrente dei movimenti e delle intenzioni del capitano Bourgeois.

Infine l'intendente Bouchu era stato informato dal conte di Provana, presidente del senato di Chambéry, che la partenza della spedizione era prevista per il 19 settembre, cioè proprio per la stessa data indicata dall'anonimo ministro (22 settembre 1689, Briançon, Bouchu scrive a Louvois, S.H.A.T., Vincennes, A1-906-68).

[40] Sulle popolazioni della Savoia, della Svizzera e anche di Ginevra, la spedizione Bourgeois lasciò un'impressione molto diversa da quella del Rimpatrio, come risulterebbe anche dai due brani seguenti :

a) « Outre les anciens mécontentements qu'on a ici de la conduite des réfugiés, on y fait de sérieuses réflexions sur le danger auquel les révoltés ont exposé cette ville en hasardant de faire naître une guerre ruineuse pour elle en particulier et pour tout le Corps Helvétique. Et d'ailleurs, les brigandages, les pillages des églises et de toutes les maisons, les massacres, les incendies et tous les autres crimes que les révoltés viennent de commettre ont rendu les réfugiés tellement odieux que le peuple même serait prêt à les assommer» (1 ottobre 1689, Ginevra, il marchese d'Iberville scrive a Croissy, CPG 5, 254 v-255; questo brano è riportato a p.110 di Sautier 1985).

Charles Colbert (1625-1696), marchese di Croissy, fratello di Jean-Baptiste (1619-1683), dopo avere ricoperto importanti cariche come consigliere di stato, diplomatico, ambasciatore, ecc., divenne segretario di stato agli affari esteri dal 1678 fino alla sua morte.

b) «Tous les réfugiés sont fort consternés et l'horreur qu'on a des crimes que les révoltés ont commis en Savoie rejaillit sur eux et les rend tous extrèmement odieux.» (5 ottobre 1689, Ginevra, Iberville scrive a Louvois, S.H.A.T.,Vincennes, A1-906-108).

[41] « Je n'ai qu'à vous confirmer ce que je ai eu l'honneur de vous mander par ma lettre du 14. de ce mois, touchant le nouvel attroupement des religionnaires. Je ne suis pas plus instruit que je l'étais sur diverses particularités qu'il serait important de savoir, mais il sera difficile de l'être jusqu'à ce que leur assemblée soit du moins commencée. Ceux qui étaient capitaines dans la dernière troupe [la spedizione Bourgeois] ont enrôlé tous ceux qui ont voulu prendre parti avec eux et quand ils seront tous arrivés au rendez-vous qui est près de Çoire, on formera les compagnies, qui seront chacune de quarante hommes. Le bailli de Lausanne leur distribue l'argent qu'il faut à-peu-près pour les frais de leur voyage; et il le fait ouvertement comme on fait une charité à des mendiants pour passer chemin....

Les révoltés ne disent pas que les Grisons leur aient promis la liberté de passage. Il parait au contraire qu'ils doûtent fort si ils l'obtiendront, mais ils prétendent le prendre de gré ou de force avec le secours des partisans d'Espagne, qui sont, dit-on, en ce pays-là aussi en grand nombre et aussi puissants que ceux qui [...] de la France..

Perciò verso il 20 di ottobre le autorità militari francesi potevano prevedere che difficilmente quell'anno qualche spedizione di soccorso sarebbe andata in aiuto ai lusernesi. Infatti essendo i passaggi delle Alpi bloccati dalla neve, l'unica possibilità di arrivare alle Valli era dai Grigioni attraverso il Milanese; questa soluzione però presentava notevoli difficoltà dal punto di vista politico e pratico, di modo che le autorità francesi, pur seguendone attentamente lo sviluppo, non sembravano, almeno per il momento, essere eccessivamente preoccupate al riguardo (vedi nota 41). I lusernesi sarebbero stati perciò inevitabilmente annientati dalle forti e numerose truppe di Luigi XIV e di Vittorio Amedeo II, aiutate dal freddo e dalla penuria di viveri e munizioni.

Invece, come è noto, le vicende del Rimpatrio furono molto diverse : i valdesi e gli ugonotti superstiti, seguendo le Istruzioni del capitano Giosuè Gianavello, raggiunsero il ridotto della Balsiglia in val S. Martino, dove appoggiandosi a quella fortezza naturale, crearono un campo trincerato, accuratamente sistemato con trincee, bastioni, posti di guardia, baraccamenti, magazzini e vie di accesso. Organizzarono poi un quasi regolare sistema di approvvigionamenti di viveri dalle vicine valli di Pragelato, del Queyras, ecc., in parte in modo amichevole con l'aiuto di neoconvertiti e in parte forzoso con ardite scorrerie. In questo modo non solo riuscirono a resistere alle forze nemiche, ma anche a sopravvivere fino alla primavera seguente, grazie anche alla stretta disciplina e alla straordinaria dedizione del pastore Enrico Arnaud, che ricordava loro giornalmente con culti e preghiere la missione che era stata loro affidata da Dio e che riuscì perfino ad avere notizie e qualche aiuto dalla Svizzera.

La consapevolezza che, dopo il fallimento della spedizione Bourgeois[42], il

A l'égard du passage par le Milanais, ils se flattent de l'avoir libre et même d'être escortés, en cas de besoin, par les troupes espagnoles pour se rendre dans les Vallées. Les espagnols pourraient-ils traiter ainsi Monsieur le duc de Savoie à moins de vouloir entrer en guerre avec lui? Et si Son Altesse Royale le souffrait avec autant de insensibilité qu'elle a souffert l'affront qui lui a été fait par [les] Messieurs de Berne, ne croiriez-vous pas, Monseigneur, qu'on pourrait avec raison s'imaginer que ce prince serait d'accord avec les ennemis du roi, pour laisser approcher de la frontière de France des sujets prêts à porter la révolte ?

Je saurai, Monseigneur, qui en sera [il comandante della terza spedizione] par les espions que j'ai envoyé pour observer ce qui se passera parmi les attroupés et je jugerai par les premiers avis qu'ils m'apporteront si il y aura dans leurs projets un peu plus d'ordre et si ils auront pris de meilleures mesures que dans le précédent. Je n'y vois rien jusqu'à présent qui ne me paraisse d'une exécution très difficile, car il est des moments où je m'imagine que les chefs des révoltés se servent du leurre du nouveau dessein pour les enrôler et en faire des compagnies pour les mener au service de quelque prince d'Allemagne. Mais comme je l'ai déjà marqué, Monseigneur, tous les avis que je continue de recevoir y sont contraires. Les savoiards qui sont naturellement assez timides croient déjà avoir de nouveau les révoltés sur les bras en Savoie; mais les neiges ont déjà bouché, ou achéveront dans peu de jours de boucher, entièrement les passages des montagnes par où l'on pourrait entrer des Grisons dans le Valais et de là dans la Savoie. Ainsi, Monseigneur, il ne reste à garder que la plaine qui est entre la Milanais et les Vallées. M. Bouchu que j'allai trouver avant hier au fort de l'Écluse, comptait qu'il n'y a rien à craindre présentement de ces révoltés que de ce côté là, et il m'a paru bien persuadé, comme je le suis depuis longtemps, qu'il serait fort perilleux de laisser prendre pied aux religionnaires dans les Vallées.(18 ottobre 1689, Ginevra, Iberville scrive a Louvois, S.H.A.T., Vincennes, A1-906-149).

42 Anche se forse solo verso la metà di marzo 1690 (Arnaud p.255) i difensori della Balsi-

proseguimento delle operazioni poteva avvenire solo nella primavera seguente e che quindi dall'autunno non sarebbe più arrivato alcun rinforzo di uomini e mezzi, spinse, come è noto, la maggioranza degli ugonotti ad abbandonare la lotta, pensando forse che lo scopo della spedizione non potesse più essere raggiunto [43].

I valdesi rimasti alle Valli — ritenendo non solo che la loro missione non fosse terminata ma anche che la soluzione più sicura fosse quella di passare l'inverno in un ridotto, opportunamente attrezzato e rifornito, ed aspettare con fiducia l'arrivo in primaveria degli aiuti[44] — probabilmente non capirono gli ugonotti che, spinti dalla disperazione e dallo sconforto, scelsero la soluzione risultata poi la più pericolosa, e considerarono la loro defezione come una vera e propria diserzione. Rimase così alla Balsiglia un gruppo di uomini, meno numeroso, ma più omogeneo e compatto e più abituato alla dura vita invernale in montagna: quindi con maggiori probabilità di sopravvivenza.

8. Osservazioni conclusive

Questa lettera privata, giunta quasi casualmente fino ai giorni nostri, è molto interessante per diversi motivi: prima di tutto perché fa conoscere, anche se sommariamente, il personaggio Fontjulianne, uno di quei nobili ugonotti che vennero quasi in ogni conflitto ad aiutare fraternamente i valdesi e che la storia ha in gran parte dimenticato[45].

In secondo luogo, la lunga perorazione di un pastore, mai stato neo-conver-

---

glia ebbero notizie precise a questo riguardo, il mancato arrivo della spedizione al tempo previsto era un chiaro segno del suo insuccesso.

43 Sul problema dell'abbandono del campo valdese da parte della maggioranza degli ugonotti, ed in particolare del comandante militare Antonio Turel, è già stato scritto molto e da più parti (vedi in particolare Arnaud pp. 154-157; Minutoli p. 89; Pascal 1967, pp. 319-327 e sgg.; Jalla 1990), ma per scarsità di documentazione il problema rimane rimane ancora poco chiaro. Nel presente studio si è tenuto conto di una sola causa, ritenuta fondamentale, per spiegare il profondo scollamento fra i due gruppi più numerosi della spedizione, gli ugonotti e i valdesi.

Sarebbe auspicabile che questo problema venisse studiato a fondo in base a una ricerca specifica di nuovi documenti nei vari archivi francesi e italiani, come già iniziato nello studio sui lusernesi catturati dai francesi nel 1689 (Jalla 1990).

44 «...nous avons pris cinq barbets, tous dauphinois, qui dans l'espérance du pardon m'ont tout dit ce qu'ils savaient, qui est qu'ils ne sont plus que quatre cents, dont il y a environs [50?] de français, qui voudraient fort rentrer en France s'ils espéraient pardon. Ils défilent tant qu'ils peuvent pour y rentrer; mais les gardes que j'ay mis partout ne les manquent pas. Ils ont de tout pour vivre...

Ils m'ont dit que le ministre Arnaud a envoyé à son beaufrère à Coire pour lui demander que l'on envoie du secours; et que l'envoyé n'était pas encore de retour. Que quand ils seraient poussés, ils prétendaient se retirer à l'Eguile [l'Aiguille], mais présentement les neiges occupent ces hauteurs-là d'une manière à n'y pouvoir rester...

Ces gens m'ont aussi dit que les luzernois avaient des magasins de farine dans des rochers.» (20 ottobre 1689, Souchères in val Pragelato, lettera del marchese de Bachivilliers; copia allegata alla lettera del marchese di Parella del 22 ottobre, A.S.T., Sez. I, Lettere Particolari, lettera «S», San Martino di Parella, mazzo 35).

45 Nel 1655 accorsero in aiuto dei Valdesi numerosi ugonotti, ufficiali e soldati, dalle Cevenne, dalla Linguadoca e dal Delfinato (Boyer 1691 pp. 147-149).

tito, e che scrive tranquillamente dal Refuge a un ugonotto, abitante in Francia e molto probabilmente cattolizzato solo formalmente, permette di rendersi conto dei problemi creati nel mondo protestante francese dalla Revoca dell'Editto di Nantes.

Infine un documento dell'epoca porta *esplicitamente* a nostra conoscenza che inizialmente il Rimpatrio faceva parte di un piano strategico a più vasto raggio, concepito però - come oggi sappiamo - non da delegati ufficiali di potenze alleate, ma da un gruppo, non perfettamente definito, di valdesi e di ugonotti, e che successivamente questo «petit dessein» rientrò nel «Grand Dessein» delle potenze alleate.

Sarebbe interessante che documenti «ufficiali» chiarissero più esattamente quanto con tanta sicurezza e precisione viene esposto dal nostro anonimo ministro nella sua lettera «privata» inviata al nobile cattolizzato, ex difensore tra l'altro dei confratelli valdesi.

FERRUCCIO JALLA

Bibliografia

ANONIMO, *Une ambassade des Cantons évangéliques de la Suisse au duc de Savoie (XVII siècle)*, «Revue Suisse» III,1840, pp.260-273.

ARMAND HUGON A., *Storia dei valdesi / 2, Dall'adesione alla Riforma all'Emancipazione (1532-1848)*, Torino, Claudiana, 1974.

ARMAND HUGON A., RIVOIR E.A., *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)*, Torre Pellice, S.S.V.,1974.

ARNAUD H., *Histoire de la Glorieuse Rentrée des Vaudois dans leurs Valées*, Torino, Meynier,1988 (ristampa anastatica dell'edizione 1710).

BALMAS E.- ZARDINI LANA G., *La vera relazione di quanto è accaduto nelle persecuzioni e i massacri dell'anno 1655*, Torino, Claudiana,1987.

BALMAS E., Il *"Glorioso Ritorno"*, in *I valdesi, Un' epopea protestante*, allegato redazionale di «Storia e Dossier», 4 (1989), n.31, pp. 26-40.

BOST C., *Les prédicants protestants des Cévennes et du Bas-Languedoc 1684-1700*, 2 v., Paris, Champion,1912.

BOYER P., *Abrégé de l'histoire des Vaudois*. La Haye, Meindert Uitwere, 1691.

DEDIEU J., *Le rôle politique des protestants français (1685-1715)*, Paris, Bloud & Gay,1921.

DE LANGE A., *La Glorieuse Rentrée des Vaudois (1689)*, BSHPF, t.136 1990, pp.633-642.

DUBIEF H., POUJOL J. (a cura di), *La France Protestante*, Montpellier, Chaleil M.,1992.

EVERS M., *La questione valdese nella corrispondenza dei rappresentanti diplomatici delle Province Unite (1687-1689)*, in *Dall'Europa alle Valli Valdesi*, a cura di A. de Lange, Atti del Convegno Internazionale *Il Glorioso Rimpatrio 1689-1989*, Torino, Claudiana, 1990, pp. 57-81.

JALLA F., *Gli ultimi scritti di Giosuè Janavel : le Istruzioni Militari del 1688 e 1689*, BSSV n. 164 (1989), pp.21-61.

JALLA F., I *lusernesi catturati nel corso del 1689 dalle truppe del re di Francia,* in *Dall'Europa alle Valli Valdesi,* a cura di A. de Lange, cit., pp.145-171.

JURIEU P., *Examen d'un libelle contre la Religion, contre l'État et contre la Révolution d'Angleterre, intitulé Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France*, La Haye, A.Troyel, 1691.

LABROUSSE E., « *Une foi ,une loi, un roi ?* » La *Révocation de l'Édit de Nantes,* Genève-Labor et Fides, Paris-Payot, 1985.

LÉGER J., H*istoire générale des Églises évangéliques de Piémont ou Vaudoises,* Leyde, Le Carpentier,1669.

MASELLI D., *Il Glorioso Rimpatrio nei documenti spagnoli,* in *Dall'Europa alle Valli Valdesi,* a cura di A. de Lange, cit., pp.191-198.

MINUTOLI V., (a cura di Jalla J.) , *Histoire du retour des vaudois en leur patrie après un exil de trois ans et demi*, BSHV n.31 (1913), pp. 3-197.

MORLAND S., *The History of the Evangelical Churches of the Valleys of Piemont,* London, Hills,1658.

ORESKO R., *The diplomatic background to the Glorioso Rimpatrio : the rupture between Vittorio Amedeo II and Louis XVI (1688-1690),* in *Dall'Europa alle Valli Valdesi,* a cura di A. de Lange, cit., pp.251- 278..

PASCAL A., *Le Valli Valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690),* vol. V , *Le Valli Valdesi durante la guerra di rimpatrio dei valdesi,* Torre Pellice, SSV, t. I,1967; t. II, 1968.

PIAGET A., *Les Vaudois de Piémont et les Neuchâtelois. Le capitaine Jean-Jacques Bourgeois*, Neuchâtel, Musée Neuchâtelois, 1926, pp.6-16,197-205 ; 1927, pp.200-213; 1928, pp.38-45, 63-73; 99-112.

RIETBERGEN P.J.A.N., *Una confederazione come repubblica e principato,* in *Dall'Europa alle Valli Valdesi,* a cura di A. de Lange, cit., pp.49-56.

SAUTIER J., *Politique et Refuge. Genève face à la Révocation de l'Édit de Nantes,* in *Genève au temps de la Révocation de l'Édit de Nantes 1680-1705*, Genève-Droz, Paris-Champion,1985, pp. 1-158.

STORRS C., *Thomas Coxe and the Lindau Project,* in *Dall'Europa alla Valli Valdesi,* a cura di A. de Lange, cit., pp.199-214.

SYMCOX G., *Vittorio Amedeo II, l'assolutismo sabaudo (1675-1730),* trad. it., Torino, SEI, 1985.

VAN DER BIJL M., *Lo stadhouder-re Guglielmo III : campione dell'equilibrio europeo e difensore della tolleranza*, in *Dall'Europa alle Valli Valdesi,* a cura di A. de Lange, cit., pp. 27-46.

APPENDICE 1

1689, settembre 16, [Svizzera]. Un ministro riformato anonimo scrive al signor di Fontjulianne di Montélimar, S.H.A.T., Château de Vincennes, Parigi,

A1-906-86.

(Nella trascrizione è stata rispettata l'ortografia originale. Per la punteggiatura e le maiuscole invece si è tenuto conto dell'uso moderno).

In alto, in mezzo : "ce 6e/16e septembre 1689" ; in alto a destra: "86";

più sotto, a destra, con altra grafia: "lettre d'un ministre de la R.P.R.".

Monsieur,

[Ie] romps enfin le silence que ie n'ay sans doute que trop long temps gardé a votre [égard]. Ie ne puis que me faire de tres iustes reproches de n'avoir pas plutot faict mes efforts [pour] vous tirer du malheureus etat ou vous etes et pour vous faire sentir le tort extrême [que] vous nous faittes d'y rester et sur tout le grand scandale que vous donnés a tous ceux [de vo]tre cognoissance a qui les commencemens de votre vie donneyent de si belles esperances. [Qu'est] donc devenu, Monsieur, c'est honneur qui vous rendoit si cirsconspec et vous faisoit [passer] pour un tres honnest'homme selon le monde ? Qu'est devenue cette pieté qui vous [te]noit si fortement a votre religion et, vous esloignant des dereglemens si ordinaires aux [autre]s, et sur tout aux gens de guerre, vous faisoit regarder comme un tres bon [chret]ien ? Que sont dis-ie devenus et l'un et l'autre de ces deux sentimens qui paroissoyent [presen]s en vous autrefois; ou sont ces desirs de la belle gloire dont vous etiés alors enivré, ou [est c']est esprit de devotion qui paroissoit […] dans toutes vos demarches sans affectation?

[Vous a]vés, soufrés que ie vous le dise, vous avés noyé ces bonnes qualités dans la mollesse [et dans] les plaisirs. Votre cœur s'est affadi et selon [le monde et selon Dieu] il est arrivé [en vo]us une si prodigieuse metamorphose qu'a peyne reste-il auiourd'hui en vous une [parti]e de ce que vous avés eté. Quelle excuse pouvés vous alleguer d'avoir lachement [aband]onné votre sainte religion, la reconnoissant bien telle, et sur tout de perseverer [depuis] si long temps dans cette infame apostasie pendant que tant de raysons et tant de [peu]ples vous sollicitent si puissamment de tout abandonner pour reparer autant [bien qu'il] vous est, la faute que vous avés faitte et le scandale que vous avés donné ? Je [pense] qu'il faille vous pardonné d'avoir succombé avec la foule, mais comment vous [ju]gerés-vous de n'en etre pas revenu comme tant d'autres depuis plus de trois [ans] ? N'avés vous pas eu assés de temps pour faire reflexion a la faute que vous [avés] faitte?

Vous n'avés ny femme ny famille qui vous […] aye retenu, [vous] n'avés pas de si grands biens que vous n'ussiés pu trouver, comme ont de[ja fait] et font tous les jours tant d'autres, dans les pays etrangers de quoy reparer [la pe]rte que vous auriés faitte en sortant du royaume. Il n'est pas sorti un [seu]l homme de France a qui, ou qu'il se soit retiré, on n'aye donné de quoy vivre [honne]stement selon sa qualité, pas un officier qu'on ne l'aye mis sur le pied, [s'il] avoit eté dans le service ou qu'il eu servi. Que ne deviés vous donc pas [sort]ir vous qui avés eu des emplois considérables et de quel secours n'auriés [vous] pas eté a tous ceux qui vous appartiennent. N'allegués ny votre aage ny [vos in] commodités: il en est venu et de plus aagés et de plus incommodés que vous, incapables de servir presentement, a qui on n'a pas laissé de donner des honnestes [et bons] appointements, par ce qu'ils avoyent servi autrefois. Ne pretextés pas non plus le m[anque] d'argent; on n'en a besoin tout au plus que pour se rendre dans les lieux ou l'on v[eut] se retirer. Et il n'auroit tenu et ne tiendroit encore qu'a vous d'en trouver pour [en avoir] au dela du necessaire.

Recognoissés plutot, mon cher Monsieur, que votre cœur [et] votre conscience ne sont plus ce qu'ils etoyent autrefois. Et sans vous offencer de ce [que] ie vous ecris avec tant de liberté, puis que ie ne le fais que par le sincere attac[hement] que i'ay pour vous, sentés ce que i'ay dessein de vous faire sentir: c'est que [vous] avés oubliés Dieu, que vous avés entierement perdu votre ame de veue, et [que] votre corps est presentement l'unique obiect qui vous occupe, et que vous ne f[aittes] que luy procurer l'aisé et les plaisirs qu'il vous demande.

Pleut a Dieu qu[e vous] puissiés recognoistre que c'est la une peinture nayve de votre etat present [et qu'il] ne seroit pas difficile apres cela de vous faire convenir que votre etat est dep[lorable] et que vous etes menacé du plus terrible de tous les malheurs.

Et on pourr[oit] alors vous disposer a ce qu'il faut faire pour l'eviter, quand il seroit vray, [comme] il ne l'est sans doute que trop, que l'exemple et de ceux qui ont souffert [m]yeus la mort plutot que de manquer de fidelité a leur Sauveur et de ceux [qui] sont sortis, n'auroit faict que peu ou point d'impression sur vostre esprit.

[Et aussi] celuy de nos freres des valées de Piedmont devroit-il pas vous toucher; oui c'est e[xemple] est plus fort encore pour vous en particulier que pour tout autre. En quelle v[aleur] votre nom n'est-il pas parmi eux; quelques uns qui sont encore de ce temps [la se] souviennent [...] et les autres ont oui raconter a leurs peres avec quel zele [et quel] courage vous aviés combatu a leur teste pour leur religion qui alors etoi[t aussi] la votre. Que n'ont pas soufert ces pauvres gens pour leur attachement a [leur] pure religion qui s'est conservée telle parmi eux depuis les apotres. Combien [de] cruautés n'ont-ils pas essuyées dans la guerre qu'on leur a faitte, quelle ri[gueur] pendant leur prison, quelles fatigues et quels travaus pendant leur exil.

E[t aussi] a quels perils ne sont-ils pas allés tout de nouveau s'exposer pour ne laisser [pas] etablir dans ces bienheureuses vallées la superstition et l'idolatrie, apres q[uelles] ont eté la seule retraitte de l'evangile dans la pureté, pendant que toute la [terre] couroit apres la bete et se prosternoit devant elle. Ils sont allés ces genereus c[hretiens] a travers mille difficultés et une mort presque inevitable, ils sont allés [abattre] les autels que la superstition avoit eslevés dans leurs chere patrie et [faire] briller tout de nouveau la vive et pure lumiere de l'evangile. Et ces gens [n'ont-]ils pour la plus part ny les lumieres que vous avés, ny cette noblesse de [sang] qui rend les hommes naturellement genereus. Quelle honte pour vous [d'etre] devancé et dans la carriere de la gloire et dans celle du salut par une tr[oupe] de pauvres paysans nés et elevés dans la poussière. Ou est donc, se disent-[ils] sans doute les uns aux autres, ou est donc ce Monsieur de Fontjuliane, capit[aine] presque incomparable dont nos histoires elevent si haut les exploits, ou est-[il? Qu'il vi]enne se mettre a la teste des gens accoustumés a vaincre sous ses ordres; il est [mort] apparemment, car s'il vivoit encore, il n'est pas concevable qu'il demeure [encore] villement chés luy, nous sçachant aux prises avec nos ennemis. Vous etés mort [vrayme]nt, mon cher Monsieur, vous etes mort, soufrés qu'on vous le dise, ce n'est plus [douteux] puis qu'on n'y voit aucun des sentimens qu'on y a veu autrefois. Quelle joie [pour t]ous vos parens et vos veritables amis, si on le voyoit revivre ces genereus [mo]mens qui vous ont fait tant d'honneur et qui pourroit encore vous acquerir tant de [gl]oire nonobsstant votre fai-

blesse iusques icy.

Pensés a vous, ie vous en coniure [vivement] au nom de Dieu, pensés y serieusement et sans renvoy, et si la pieté, ny l'honneur [ne pe]uvent rien sur vous, ce que ie ne puis, ny ne veus, croire, du moins craignés de [vous tr]ouver envellopé dans la ruine de cette malheureuse patrie contre laquelle Dieu [s'est] leve d'une maniere sensible et sur laquelle il est prest de faire tomber les sanglants [feus] de son indignation. Ie ne vous parlerai point de toutes les puissances de l'Europe [reunie]s ensemble qui ont iuré la desolation et la perte entiere de tout le roýaume, [comme vous] le sçavés et vous le voyés assés; mais voyés ce que vous ne sçavés pas, dumoins [en to]ute son etendue. Douze cens ou vaudois ou françois ont passés sur le ventre [à M.Len]et de larhe et aux troupes qu'il commandoit pour s'opposer a leur passage. [Quatr]e mille refugiés ou suisses qu'un envoyé d'Angleterre a ouvertement [appe]lés en ce pays, partent lundi prochain pour aller ioindre les autres et [seron]t bientot suivis de six mille; [...] les uns et les autres bien commandés [et] armés et bien pourveus de toutes choses necessaires, particulierement [en monnaies] d'or. Les puissances qui s'interessent pour cette entreprise ou dumoins ceux [qui l]a favorisent ouvertement et qui se declareront bien tot eux memes, ont obtenu [pour] cette petite armée le passage dans les etats voisins de la Savoye, afin qu'ils [ayent] moins de chemin a faire dans le pays ennemi. Les [...] mieux sensés sont [bien] persuadés que le duc de Savoye ne se met gueres en peyne de ce grand appareil [pourveu] qu'on le assure que s'il ne s'en tremoussoit point ce ne seroit en aucune [manie]re son affaire. Vous iugés bien que dix mille tant françois que suisses [qui i]ront infailliblement dans les Vallées avant qu'il soit un mois d'icy, n'ont pas [pensé] d'y passer l'hiver.

Ainsi vous n'avés qu'a vous preparer pour les recevoir et les [...] egaler dans quelques mois, faittes de serieuses reflexions sur tout ce que ie vous ecris, qui est vray au pied de la lettre. Reveillés votre courage endormi, [retrou]vés votre piete presqu'eteinte et prenés une resolution digne de l'un et de l'autre, [prenés] le incessammant.

Vous devinerés aisement qui vous ecrit, le charactere [ne vous] y est pas incognu. Vous pouvés hardiment m'ecrire votre disposition et si elle [est cel]le que ie souhaitte, vous ne devés vous mettre en peyne de rien, on vous [donn]era tous les moyens necessaires pour vous mettre en repos.

Dieu veuille vous [donn]er par sa grace une bonne resolution et me procurer bientot la consolation [d'avoi]r la joye de vous assurer de bouche que ie suis avec beaucoup d'attachement, [Mon]sieur, votre trés humble et trés obeissant serviteur.

APPENDICE 2

Casata Marsanne, Fontjulianne, ecc. di Montélimar.

2.1. *Alcune notizie*

I *seigneurs de Marsanne, de Saint-Genis, de Fontjulianne et de Barce-*

lonne[46], discendenti da una antica casata del Delfinato, aderirono ben presto alla Riforma. Nel 1561 Pierre de Marsanne figura tra quelli che « abjurèrent la religion de leurs pères pour suivre les nouvelles doctrines de Calvin ». Lo stesso Pierre fu, per un certo periodo, comandante militare di Montélimar e collaborò alla costruzione del tempio della città, prendendo poi parte attiva alle guerre di religione. Sono noti altri personaggi di questa famiglia che vissero nel Delfinato durante il periodo 1650-1710, come Gédéon (+1667), padre di Gédéon, di Pierre (+1669), di Justine (+1678) e di Lucrèce (+1667), e Charles, probabilmente non appartenente allo stesso ramo, di cui è segnalato il passaggio a Mulhouse nel 1676, ecc..

Dai dati attualmente disponibili si dedurrebbe che, dopo la Revoca, non vi sia stato più nessun Marsanne maschio a Montélimar, e questo fino al 1695. Invece, dopo il 1686, vi sono a Berlino due componenti di questa famiglia fra i moschettieri del re di Prussia; nel 1691-93 ve n'è uno in Piemonte, capitano nel reggimento de Loches e poi in quello Schomberg; e infine nel 1706 il colonnello Louis de Fontjulianne, figlio di Pierre e già comandante designato del secondo reggimento River, si naturalizza inglese.

2.2. *Dati bibliografici*

1) AGNEW DAVID C.A., *Protestant Exiles from France, chiefly in the Reign of Louis XIV or The Huguenot Refugees and their Descendants in GB and Ireland*, London, 1886[3]

Nel 1706, in previsione di un attacco, poi non avvenuto, alla Francia, venne formata in Gran Bretagna, sotto il comando di Lord River, una brigata, costituita da 6 reggimenti di rifugiati ugonotti; il colonnello Louis de Fontjuliane era il comandante designato del 2° reggimento.

2) DALTON CHARLES, *English Army List and Commission Registers 1661-1714,* ristampa 1960 dell'edizione originale del 1892-1904.

In questa pubblicazione vengono citati :

a) Gédéon de Fontjulianne, capitano nel reggimento di dragoni francesi del marchese di Miremont (p. 64, vol. 4). (Nel Irish Pay Book del 12 aprile 1697, N° 772, risulta essergli stato concesso un certificato reale per una pensione di 5

---

[46] MARSANNE (Drôme): borgo, situato su un costone roccioso, a circa 14 km a NE di Montélimar. Originariamente feudo e residenza dei conti del Valentinois, fu ceduto successivamente ad altre famiglie, come gli Adhémar, residenti nel castello di Fontjulianne. SAINT GENIS (Drôme): villaggio diroccato con ruderi del castello omonimo a circa 10 km ad NE di Montélimar. Originariamente feudo dei conti di Valentinois, fu acquistato nel 1505 dai Marsanne, che ne furono i signori fino alla Rivoluzione; attualmente fa parte del comune di La Laupie.

FONTJULIANNE (Drôme): castello nel comune di Sauzet, situato tra Montélimar e Marsanne. Sarebbe stato eretto in feudo dei Marsanne all'inizio del XVII secolo. BARCELONNE (Drôme) : località a circa 15 km a SE di Valence, originariamente feudo dei conti del Valentinois. Nel 1689 vi erano 80 famiglie in questo comune che attualmente fa parte del cantone di Chabeuil.

I dati qui sopra riportati provengono in gran parte da BRUN DURAND T., *Dictionnaire topographique de la France - Drôme*, Paris, Imprimerie Nationale, 1891 e sono stati gentilmente comunicati dal Dr. Jean Sambuc (16 luglio 1691).

scellini al giorno).

b) Louis de Fontjulianne venne nominato tenente colonnello il 2 aprile e colonnello il 29 maggio 1706 nel reggimento francese del conte de Paulen.

3) Huguenot Society Publications, Quarto Series, N° 27, p. 57. Il colonnello Louis de Fontjulianne, figlio di Pierre e di Jeanne, nato a Montélimar, fu naturalizzato in Gran Bretagna nel 1706-1707.

4) HAAG E. e E., *La France Protestante*, a cura di H. Bordier,1887[2], t. VI, col. 597, Paris, Sandoz e Fischbacher.

« M.M. de Fontjulianne de Montélimar, officiers réfugiés à Francfort-sur-le-Main en 1686, entrés ensuite dans les grands mousquetaires à Berlin. Mademoiselle de Fontjulianne inspectrice de l'hôpital de Lausanne en 1688 »

5) LE BOUYER DE SAINT GERVAIS BERNARD, *Mémoires et correspondance du maréchal de Catinat,* Paris, A. Costes, 1836, v. 2, p. 519.

Il 4 ottobre 1693 alla battaglia della Marsaglia venne fatto prigioniero dalle truppe francesi il capitano "Fonialiane" del reggimento Schomberg.

6) MIEG PHIL., *Mulhouse et les officiers huguenots au XVII siècle*, BSHPF, LXXVI (1927), N.1, pp.201-217. L'ufficiale Charles de Fon Juliane, marito di Marie Amieu, passò a Mulhouse il giorno di Pasqua del 1676.

7) PANNIER JACQUES, *La loi du 15 septembre 1790... son véritable promoteur, M. de Marsanne ...*, BSHPF, 1891, (t. XL), pp. 113-119, 188-200, 329-337.

L'autore, che si interessa essenzialmente di un conte de Marsanne-Fontjulianne del XVIII secolo, traccia però anche un breve panorama storico della famiglia dal XII secolo in poi . Ne riportiamo alcuni punti che interessano il presente studio :

a) Gédéon de Marsanne, signore di Fontjulianne, marito di Marguerite Béraud, ha una figlia, Lucrèce, che si sposa nel 1630 e muore nel 1667..

b) Charles de Marsanne nel 1685 sposa Marie Amieu, la quale emigra subito dopo la Revoca.

c) Charles e Gédéon sarebbero fratelli (?) e figli di Ennemonde Fayole.

d) Gédéon ritorna in Francia solo nel 1714 e Charles forse nel 1718-1732.

8) REAL CHARLES, *Daniel Chamier. Nouvelles recherches et informations nouvelles généalogiques, biographiques, bibliographiques. BSHPF ,1886, t. XXXV, pp.164 e 165.*

Gédéon de Marsanne, sieur de Barcelonne, è testimonio a un matrimonio a Montélimar il 26 novembre 1695 e padrino a un battesimo il 22 aprile 1699 .

9) *Anciens régistres de l'église réformée de Montélimar*

(lettera del Dr. Jean Sambuc del 19 settembre 1990).

Vengono citati i seguenti atti:

a) l'8 marzo 1666, Gédéon de Marsanne, sieur de Barcelonne, figlio di Gédéon, sieur de Fontjulianne e di Marguerite de Béraud, sposa Marie de Gontard, feu Barthélemy.

b) il 10 luglio 1655 Pierre de Marsanne et de Jullianne, figlio di Gédéon e di Marguerite de Béraud, sposa Jeanne Berlhe de Pierre.

c) il 3 giugno 1669 muore a Valence Pierre de Marsanne e de Fonjulianne, fratello di Gédéon.

d) il 16 marzo 1678 muore Justine de Marsanne. Presente alla sepoltura:

il fratello Gédéon.

10) Nel 1689 viveva a Montélimar il signor [X] de Fontjulianne, uno dei personaggi più importanti della città. Nel 1655 era venuto come capitano ugonotto alle Valli in aiuto dei valdesi. Era ormai cattolizzato dal 1685. Senza famiglia, aveva un reddito non molto elevato. Il 16 settembre 1689 un anonimo ministro riformato gli scrisse, probabilmente dalla Svizzera, una lettera che egli inviò al presidente del Parlamento di Grenoble (S.H.A.T.,Vincennes, A1-906-84 e A1- 906-86).

11) Nel 1690 il capitano L. de Fontjulianne era comandante di una compagnia del reggimento de Loches. Fra i giudici del processo tenuto a Susa il 24 agosto 1690 ad alcuni soldati del battaglione de Julien del reggimento de Loches, che erano stati accusati di diserzione, figura il capitaine L. de Fonjuliane, comandante di compagnia. Questo documento é allegato alla lettera scritta, il 30 agosto 1690 da Susa, dal tenente colonnello Jacques de Julien a Vittorio Amedeo II (A.S.T., Sez I, Lettere particolari, lettera "jug", Mazzo 9, lettere di Jacques de Julien).

Enrichetta Caracciolo di Forino *

Nell'aprile del 1901 la rivista della Chiesa metodista wesleyana pubblicata a Napoli annunziava la morte di Enrichetta Caracciolo di Forino, comunicando che « alla defunta sorella » si preparava « un'affettuosa commemorazione » [1]. Per la comunità evangelica napoletana le onoranze erano di obbligo, dal momento che alla nobildonna pochi anni prima, nel 1894, era stata addirittura dedicata una biografia abbastanza corposa da Francesco Sciarelli [2], già frate dei minori conventuali, garibaldino nel 1860, entrato poi nel ministero evangelico e diventato uno dei più battaglieri pastori metodisti nell'Italia meridionale [3].

La vicenda umana della Caracciolo era stata, in verità, travagliata, e, in certo senso, esemplare. Diventata monaca di clausura senza vocazione, indotta dalle pressioni della famiglia, si era pentita della scelta fatta e si era battuta per lasciare il convento. Contrastata dalle autorità della Chiesa cattolica, cui dava man forte il governo paternalistico dei Borboni, aveva ottenuto faticosamente una certa libertà. Il 1860 aveva tolto forza ai suoi persecutori. L'ex-monaca aveva addirittura deciso di sposarsi « coll'impronta della religione – ella dice – , e ricorremmo alla Chiesa per la benedizione del matrimonio. La Chiesa formalmente ricusò il suo consenso. Pratiche, suppliche, tutto fu vano innanzi a quel piramidale ed inesorabile *Non possumus*: dovemmo far benedire il nostro matrimonio da un sacerdote di rito diverso » [4]. Spinta dalla opportunità, o veramente convertita, a dire del suo biografo,

---

* L'articolo riproduce il testo della relazione tenuta al convegno su "Il metodismo italiano. 1861-1991", Roma 17-19 ottobre 1991.

[1] « La Civiltà Evangelica. Sveglia Contemporanea », n. 20. La consultazione di questo periodico, e dell' « Evangelista », che citeremo nella nota 38, ci è stata agevolata dalla dott. Rosanna Ciappa. Su di essi cfr. P. CHIMINELLI, *Bibliografia della storia della riforma religiosa in Italia*, Roma 1921.

[2] F. SCIARELLI, *Enrichetta Caracciolo dei principi di Forino ex monaca benedettina. Ricordi e documenti*, pp. 84, Napoli 1894. Il libro, nato nell'ambiente metodista napoletano, fu pubblicizzato nel n. 7 del 1894 della « Civiltà Evangelica ».

[3] Cfr. F. SCIARELLI, *I miei ricordi*, Salerno 1896; ID., *La mia opera di evangelizzazione nel Sud*, Roma 1900. Su lui anche G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia 1870-1904*, Claudiana, Torino 1971, pp. 67-69 e 72-73; V. VINAY, *Storia dei valdesi*, vol. III, *Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1978)*, Claudiana, Torino 1980, pp. 115-119 e 172-173.

[4] E. CARACCIOLO DI FORINO, *Misteri del chiostro napoletano*, Barbera, Firenze1864. Noi citiamo dall' edizione recente, intitolata *Le memorie di una monaca napoletana*, Giordano, Milano 1964, dove la notizia del matrimonio è data a p. 324; altra edizione, col titolo originale, Giunti, Firenze 1986. Sulla diffusione della Chiesa evangelica nella ex-capitale dopo l'Unità cfr. V. CAROLA, *Evangelici e democratici a Napoli dal 1860 al 1865*, in « Bollettino della Società di studi valdesi », n. 154, gennaio 1984, R. CIAPPA, "*Le origini del movimento evangelico a Napoli*

« ella trovò ben presto tra gli Evangelici Metodisti di Napoli il vero Cristianesimo; e volle perciò essere annoverata tra loro. Ed in tutti i suoi scritti, editi ed inediti – affermava lo Sciarelli concludendo il suo profilo biografico – ha mostrato sempre di aver pienamente compreso che sia l'esser Cristiano » [5].

Sul finire della sua lunga vita (morì ottantenne) la Caracciolo era veramente meritevole di essere ricordata all' opinione pubblica? E di ricordo si trattava, perché lo Sciarelli riconosceva che essa viveva « ignorata dai suoi concittadini [...] Trascurata dal governo, dimenticata dai vecchi liberali, i giovani non conoscono neanche il suo nome » [6]. A novanta anni dalla scomparsa ci sembra giusto trarla, a nostra volta, dall'oblio, riesaminarne la personalità, comprendere e valutare i motivi che la misero per qualche tempo in evidenza.

La sua notorietà fu, in effetti, legata ad un libro, *Misteri del chiostro napoletano*, pubblicato dall' editore Barbera nel 1864. In esso la donna, da poco liberata dall' incubo del convento, rievoca « le sue personali peripezie », non soltanto quelle strettamente legate alla vita monacale. Quinta di sette sorelle, nasce a Napoli nel 1821. Nello stesso anno il padre, generale dell'esercito borbonico, viene trasferito a Bari. Poi per sospetti politici è messo in disponibilità, fino a che nel 1827 è riabilitato e destinato al comando della provincia di Reggio Calabria. Nel piccolo centro, dove il padre è un'autorità, Enrichetta diventa adolescente, risplende nella società locale, al passaggio di Ferdinando II di ritorno da una visita in Sicilia balla con lui. La sua vita sentimentale è precoce. A quattordici anni già si innamora di un giovane che la illude, perché prossimo al matrimonio. Subito dopo si innamora di un altro giovane, che la ricambia, tormentandola con la sua gelosia. Ostacolato dalla famiglia, che non reputa la ragazza sufficientemente ricca, finirà col lasciarla, in un momento per lei molto difficile. Nel settembre del 1839 è morto il padre. La vedova si trasferisce a Napoli per curare gli affari della famiglia. Tra varie vicende, mentre riesce a sposare una delle figlie e a trovare per sé un nuovo marito, ritiene opportuno indurre Enrichetta ad entrare in convento. La giovane prima si lascia convincere con l'idea che si tratti di una sistemazione provvisoria, poi finisce col soccombere alle pressioni pronunziando i voti e diventando suora benedettina di clausura in S. Gregorio Armeno, dove sono già due vecchie zie che ne agevolano l'inserimento.

Da questo momento il libro diventa la testimonianza delle sofferenze della donna, soffocata dalle frivole abitudini di un ambiente meschino. Nel convento vivono cinquantotto monache, per lo più abbastanza giovani. Benché appartengano alle più cospicue famiglie napoletane, hanno scarsa cultura e scarsa spiritualità; vivono di pettegolezzi, miserabili passioncelle, invidie e dispetti, gare di supremazia motivate dalla posizione sociale e/o economica [7]. Quanto ne sia lontana la giovane monaca può ben comprenderlo il lettore, dopo che nei primi capitoli ha visto giganteggiare in lei il sentimento dell'amore e l'attesa del matrimonio.

Enrichetta ottiene l'ufficio di infermiera nel monastero, ma ciò la porta ad in-

(1860-1862)", in AA. VV., *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi. Studi e ricerche*, Claudiana, Torino 1990.

[5] F. SCIARELLI, *Enrichetta Caracciolo* cit., p. 76.

[6] Ivi, p. 73.

[7] *Osservazioni sulla condizione delle donne nella Napoli dell'Ottocento e sulla gerarchia rispettata in conservatori e ritiri* in L. GUIDI, *L'onore in pericolo*, Liguori, Napoli1991.

namorarsi di un giovane medico, senza che possa manifestare il suo sentimento. È poi sagrestana, ed è ora un chierico che si innamora di lei, che, sdegnata per la condotta delle altre monache e della superiora, chiede la dispensa dalla clausura. Comincia ora quella che la Caracciolo sente come una persecuzione: l'arcivescovo di Napoli, il cardinale Sisto Riario Sforza, suo superiore, non ritiene prudente esporre la giovane monaca ai pericoli della vita secolare e nega la sua autorizzazione. Solo dopo gli avvenimenti del 1848 Enrichetta ha il permesso di ritirarsi in un conservatorio, e passa in un monastero a via Costantinopoli, dove ha il diritto di uscire, accompagnata dalla madre. Il Riario Sforza cerca ancora di ricondurla in clausura. Perciò essa si rifugia a Capua, bene accolta dal cardinale Cassano-Serra, arcivescovo di quella città.

La morte del suo protettore la costringe a rientrare a Napoli. Qui, mentre sta presso una sorella, la ribelle nel giugno del 1851 è arrestata e rinchiusa nel ritiro di Mondragone. Isolata in una cella, per qualche tempo rifiuta il cibo, poi si rassegna. Il controllo è così rigido, che non le è concesso neanche di vedere la madre morente. Finalmente, nel novembre del 1854, ottiene da Roma l'esonero dalla clausura e il permesso di trasferirsi a Castellammare di Stabia, nelle vicinanze della capitale, per curare la malferma salute con le acque termali. Si trova in un' altra diocesi. Il vescovo la lascia tranquilla, ed anche il Riario Sforza cessa dalla persecuzione, perché è evidente la protezione della curia pontificia. Enrichetta può smettere l' abito monacale e dimorare frequentemente a Napoli. All'arrivo di Garibaldi, il 7 settembre 1860, depone su un altare del Duomo il velo nero, ultimo simbolo dello stato monastico. Torna una donna libera. Si innamora di un uomo maturo, di nobile famiglia, un patriota che il 15 maggio 1848 è rimasto ferito sulle barricate; il 1° marzo del 1861 si sposa, come abbiamo detto, passando per l'occasione alla religione evangelica. Il libro in cui denunzia le sue vicissitudini si conclude, appunto, con l'attestazione della felicità raggiunta nel matrimonio.

Il manoscritto fu rielaborato da un esule greco, Spiridione Zambelli, che lo appesantì con inopportune digressioni storiche sui monasteri napoletani (ma su questo ritorneremo), e fu ammodernato dal punto di vista stilistico per incarico dell'editore da un letterato toscano, Stanislao Bianciardi [8]. Spetta all'autrice la parte essenziale del volume, quella che descrive i sogni dell'adolescente e l'esperienza del chiostro. Enrichetta è una donna sensibile, abituata dalla solitudine all'introspezione ed all'osservazione psicologica: è una donna colta, che si è temprata con le letture nella malinconia della clausura. Nel convento cerca di procurarsi libri *mondani*, o si adatta a quelli religiosi. Fuori, legge Machiavelli, Guicciardini, Botta, Santarosa, Colletta, gli storici dell'indipendenza americana e della rigenerazione della Grecia.

Come osserva una sua recente biografa,

> l'orditura di queste memorie risente palesemente l'influenza di molteplici modelli letterari spesso contrastanti. La struttura fondamentale si richiama da un lato al modello del romanzo storico che mescola e pone in dipendenza la storia privata da quella pubblica, dall'altro al modello di certo memorialismo romanticheggiante ispirato a un dominante titanismo dell'io. Questi

[8] Sulla rielaborazione dello Zambelli e i ritocchi del Bianciardi cfr. F. SCIARELLI, *op. ult. cit.*, pp. 25 sgg. e G. BARBERA, *Memorie di un editore pubblicate dai figli*, Firenze 1883, pp. 279-282.

schemi letterari tipicamente ottocenteschi appaiono prevalenti specialmente nella seconda parte dell'opera, insieme a numerosi altri motivi desunti dal romanzo storico-risorgimentale (anticlericalismo, liberalismo antiborbonico, ecc.) e, per altro verso, dal romanzo d'appendice (la descrizione di certi ambienti laidi e segreti, come nella rappresentazione dell'Annunziata di Capua; il motivo delle insidie degli oppressori alla virtù dell'oppressa). In questa direzione un altro modello si affaccia nelle pagine della Caracciolo, in particolare in tutta la prima parte dell'opera, quello del romanzo settecentesco d'avventura (il tema dell'orfana indifesa e della virtù perseguitata), e infine il modello del romanzo di denunzia di stampo illuminista, che consente alla Caracciolo una descrizione quasi oggettiva degli interni del convento del tutto spoglia da ogni pathos e da ogni morbosità. Mentre appare fondamentalmente assente da queste pagine un apporto manzoniano, non si può escludere in alcune parti della narrazione un riecheggiamento del romanzo del Diderot [9].

Resta, a nostro avviso, il desiderio di una più meditata stesura. Da un punto di vista psicologico appare non risolto il contrasto tra la durezza con cui la madre spinge la giovane in convento e le cure di cui la circonda quando cerca di sottrarsi alla sua sorte; non è messa a fuoco la preoccupazione della famiglia tutta, delle sorelle maritate che la accolgono nonostante il pericolo di incorrere nelle ire delle autorità, della zia che va a Roma a sollecitare l'intervento pontificio, degli amici che la aiutano ad eludere la sorveglianza e la soccorrono economicamente. È evidente che se inizialmente la volontà di Enrichetta è stata forzata, forse più per leggerezza che per cattiveria, in un secondo momento la monaca ribelle può contare sulla solidarietà dei parenti, che la appoggiano moralmente e materialmente. A distanza di un secolo e mezzo altre osservazioni fa il lettore disincantato. Uscita dal convento nel 1854 Enrichetta si muove con la più completa libertà, si spoglia delle vesti monacali, conservando solo il velo nero, torna nella capitale senza essere molestata; per eludere la vigilanza delle spie, ci fa sapere di aver cambiato in sei anni « diciotto volte di abitazione, e trentadue volte di donna di servizio » [10]. Anche se non riceve nessuno in casa per non dare pretesti alla polizia, deve avere relazioni con gli ambienti liberali, dal momento che, a suo dire, alcuni mesi dopo la morte di Ferdinando II, quindi nel 1859, è osservata mentre le viene data una lettera per la strada da un uomo, « non meno insigne per patriottismo, che per sapere », e per questo è interrogata da un poliziotto, che riesce a beffare [11]. In questa parte delle memorie sono troppo evidenti lacune e reticenze, e l'approdo al matrimonio è troppo improvviso per non suscitare sospetti sulla reale condotta della monaca.

Dubbi e sospetti furono già avanzati dai contemporanei, quando il libro uscì, e fu per qualche mese il caso letterario del momento. L'editore, Gaspare Barbera, alimentò abilmente l'attesa. Sul quotidiano fiorentino « La Nazione », anche edito da lui, il 7 agosto 1864 annunziò nell'*Appendice* l'imminente pubblicazione dei *Misteri del chiostro napoletano*, che sarebbe stato messo in vendita il giorno 12, e ne riportò un capitolo per stuzzicare l'interesse dei lettori [12]. Per dare un'idea del

[9] A. BRIGANTI, *Caracciolo Enrichetta*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 19, Roma 1976.

[10] E. CARACCIOLO, op. cit., p. 312.

[11] Ivi, p. 314.

[12] Sono riprodotte pagine dal nono capitolo, Il Campanello, in cui si parla del tintinnio di un campanello, ritenuto dalle monache il segnale dell'assenso di S. Benedetto alla monacazione di Enrichetta, ed altre del capitolo XVIII, L'Annunziata di Capua, in cui si descrivono le angoscie

battage pubblicitario segnaleremo che il libro il 5 fu annunziato nella rubrica *Fatti varii* dalla torinese « Opinione » e il 6 con un trafiletto in cronaca dal « Giornale di Napoli », organo ufficioso del governo nella ex-capitale; dal 9 « La Nazione » ne cominciò la pubblicità nella pagina degli *Avvisi*. La fortuna commerciale fu strepitosa. In pochi giorni il libro raggiunse la quarta edizione, e fu presto tradotto in francese, in inglese, in spagnolo, in tedesco, in ungherese, in greco [13].

L'attenzione fu mantenuta viva dalla stampa. Talvolta i giornali si limitarono ad una semplice registrazione, riportando brani o interi capitoli senza commento [14]. Spesso (ricordiamo la desanctisiana « Italia » e « Il Pungolo » di Napoli) il commento si ridusse a scontate considerazioni sull'iniquità del clero e sul dispotismo dei Borboni [15]: conclusione di questo tipo di recensione era che *Misteri* « come libro non sono gran che, ma come ammaestramento ce n'ha pochi che lo vagliano » [16].

Pour cause fu maggiore la cura della « Nazione ». La recensione fu affidata all'ancor giovane Ferdinando Martini. Questi in una prima puntata esaminò con sfoggio di citazioni erudite ciò che il monachesimo aveva rappresentato in altra epoca e come era stato superato dai tempi; in una seconda parlò del libro, « civilmente vendicatore ». Dal lato dell'arte e dell'estetica si poteva notare più di un difetto, però esso aveva « originalità senza pretensione » e « semplicità senza negligenza ». Ma anche per il Martini il discorso vero era quello dei contenuti. I giornali clericali accusavano il libro di mancare di documentazione e l'autrice di aver rivelato col suo matrimonio di non essere mai appartenuta alla Chiesa cattolica. La risposta alla prima accusa era che le autobiografie non vengono documentate, e che si citavano personaggi, luoghi, fatti recentissimi, che ognuno poteva riscontrare agevolmente. La seconda, a dire del Martini, andava all'autrice, non al libro, come se la eventuale mala fede dell'autrice non togliesse validità all'assunto dell'opera. Il recensore faceva capire che sarebbe stato più saggio non convolare così presto a giuste nozze, ma, dal momento che il fatto era avvenuto, non potevano le memorie tacerlo e lo si poteva giustificare con le sofferenze patite: l'augurio era che nel nuovo stato Enrichetta fosse felice [17].

---

della notte in cui Enrichetta teme di essere arrestata.

[13] Cfr. G. BARBERA, op. cit., p. 280; F. SCIARELLI, op. ult. cit, pp. 39-47.

[14] « Il Nomade », di Napoli, il 17 agosto, riservandosi di tornare sull'argomento, cosa che poi non avvenne, riportò nell'Appendice il tredicesimo capitolo, I chierici.

[15] « L'Italia » il 18 agosto nell'Appendice pubblicò un articolo firmato Emilio di Montebaldo con considerazioni sull'importanza del rivolgimento politico del 1859-60, sui meriti di governi assoluti, ma illuminati, come quello toscano e quello austriaco, sul dispotismo borbonico, « negazione di tutto, della civiltà, del progresso, della giustizia, dell'istruzione, della luce, del benessere morale e del benessere materiale, ... negazione dell'uomo, della società, di Dio », sull'errore di Garibaldi di non avere abolito i conventi per decreto, con l'affermazione conclusiva che il libro era « uno dei più toccanti ed espressivi documenti del nostro rivolgimento sociale ». « Il Pungolo » il 26 introdusse il discorso con la citazione de Il maledetto e La religiosa, recentemente tradotti dal francese, lodò il libro della Caracciolo, che mostrava l'avvilimento della società napoletana sotto i Borboni, e riportò il 27, 28, 30 e 31 agosto ed il 1° e 2 settembre una serie di brani, terminando con poche parole sull'effetto del libro, « buona azione civile e morale », che aveva aperto gli occhi su certi aspetti della Napoli borbonica.

[16] « Giornale di Napoli », 13 settembre 1864.

[17] « La Nazione », 20 e 22 agosto.

In effetti il dibattito si incentrò sul significato politico-morale della ribellione della monaca e sulla implicita condanna di istituzioni ripugnanti alla mentalità moderna. Luigi Settembrini, nel dedicare alle rivelazioni della Caracciolo l' articolo di fondo del quotidiano da lui diretto, poteva sottolineare « le proporzioni di un avvenimento politico » prese dal libro, e « la profonda impressione » suscitata in Italia [18].

Ci sembra indicativo a questo proposito il fatto che l'unica recensione apparsa su un giornale evangelico sorvoli sulla conversione della Caracciolo per cogliere solo la denunzia della vita peccaminosa condotta nei monasteri. Il recensore, certamente Luigi Desanctis, conosce bene l'argomento, « avendo esercitato per meglio che dieci anni in Roma l'ufficio di confessore e predicatore di monache, ed avendo avuta così l'opportunità di conoscere intimamente quasi tutti i monasteri di monache della città santa, non escluso il monastero delle *sepolte vive*...». Il Desanctis ha diretta esperienza dell'ambiente ecclesiastico romano: frate camilliano, dal 1837 qualificatore, cioè teologo, dell'Inquisizione, relatore di tesi teologiche nell'Archiginnasio Romano, dal 1840 parroco, nel 1847 è fuggito dallo Stato pontificio in seguito ad una crisi dovuta a ragioni politico-morali (disgusto per il malgoverno dei Papi) e teologiche. Nell'esilio aderisce al culto evangelico, diventandone ministro. Tornato in Italia, nei contrasti che dividono le varie denominazioni evangeliche ricerca una linea di mediazione. Con questo intento nel 1864 dirige a Firenze « L'Eco della Verità », una rivista che aspira ad essere il punto di raccordo delle correnti evangeliche in Italia [19]. Il suo intervento, come dicevamo, è rivolto a sottolineare la validità delle affermazioni della Caracciolo, nel cui libro si trova, anzi, a suo avviso, « una discrezione degna di una dama che non vuole avvilire la sua penna nel descrivere turpi particolarità ». Circa i confessori di monache, i preti e gli inservienti dei monasteri, è da credere che « savia ed onesta come essa è, non abbia avuto occasione di conoscere interamente quella gente, alla quale un carattere grave ed onesto, come quello della signora Caracciolo, impone ed impedisce loro di scuoprirsi ». Il commento che accompagna l'elenco dei capitoli del libro non aggiunge particolari alla narrazione delle meschinità della vita monacale e delle malefatte dei preti. La lettura del libro, dilettevole come quella di un romanzo (sempre secondo il recensore), basta a raggiungere lo scopo prefissosi dal-

[18] « C'è un libro uscito testé in luce, opera di donna, che ha preso quasi le proporzioni di un avvenimento politico... Non è esprimibile la profonda impressione che ha fatto in tutta Italia. Ed il successo del libro non si dee già a quel piacere degli scandali, del nuovo e del curioso che è nella parte frivola della società, ma a un sentimento più profondo, che rende quel libro interessantissimo agli uomini che prendono sul serio la vita. Finora con la immaginazione potevamo figurarci che peccato contro natura fosse la vita del chiostro, e come ne dovesse essere sregolata e alterata l'immaginazione, soprattutto femminile. Ma tutte le nostre laicali immaginazioni erano ancora al di sotto dello stato reale in cui si trovano le infelici condannate ad una vita del tutto innaturale ». « L'Italia », 24 agosto 1864, articolo *I monasteri*.

[19] Cfr. V. VINAY, *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il Risorgimento*, Claudiana, Torino1965; R. CIAPPA, *Il dibattito preparatorio al Concilio Vaticano I in un settimanale evangelico: « L'Eco della Verità »*, in « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli », vol. XXI, n. s. (1978-1979). La recensione fu pubblicata su « L'Eco della Verità » il 27 agosto 1864 (a. I, n. 44) nella Bibliografia: la riportiamo in appendice.

l'autrice. « Noi – conclude il Desanctis – ne desidereremmo una edizione economica per il popolo, affinchè ognuno lo leggesse, e così si preparasse con quella istruzione la pubblica opinione alla intera e definitiva soppressione dei conventi ».

Viceversa i giornali di ispirazione cattolica scesero in campo per confutare le affermazioni della Caracciolo. A Napoli « Il Conciliatore » dedicò un'intera pagina al « libriciattolo osceno ». Il recensore riconosce che nell'opera « si ravvisa la dicitura buona e scorrevole, ed ha dei squarci patetici, delle descrizioni vive, erudizione sufficiente, ed una certa grazia di stile fa brillare i futili fattarelli. Però – egli scrive – come questi pregi letterari abbelliscono una continua contumelia e contro le claustrali, e contro la religione cattolica, contro cui usa frizzi e sarcasmi, è necessario anatomizzare il libro partitamente, potendosi solo così giungere a svelare la verità ». In particolare il recensore si sofferma sul comportamento delle monache, così come è presentato dalla Caracciolo, cercando di dimostrare che certi atteggiamenti vanno interpretati in modo diverso da come li intende l'autrice, che incorre in assurdità e stoltezze. E poi ella omette di dichiarare (cosa di cui evidentemente sono al corrente i borbonico-clericali) che per intercessione del generale Turchiarulo, retrogrado sfegatato, ottenne una pensione dal « perfido » Ferdinando II, e che, essendo canonichessa di Baviera, supplicò moltissimo « l'imbecille » Francesco di accoglierla presso la moglie nella sua Corte. A questo punto sono scontate le insinuazioni sul modo in cui è vissuta fuori del convento tra il 1854 ed il 1860, fino all'improvviso matrimonio. « Loquace è il suo silenzio – afferma il giornale – , desso ci fa comprendere come ella abbia allietata la sua vita in tutto quel tempo, e come poi la sua condotta siasi santificata con un rito protestante! » Perciò il libercolo meglio avrebbe potuto intitolarsi *Confessioni d'una monaca rinnegata per eccessivo sensualismo* [20].

Su questa linea si tennero gli altri giornali cattolici, quelli almeno che ritennero opportuno parlare del libro « scandaloso » anziché cercare di eluderne l'effetto col silenzio.

Tacerne, d'altra parte, non era facile. Il libro era diventato, come abbiamo detto, un *best-seller*. In una corrispondenza per « La Nazione » lo sottolineava da Napoli Marc Monnier, il giornalista ginevrino sostenitore dell'unità italiana, ben noto per gli articoli e i volumi su brigantaggio e camorra con cui appoggiava l'azione repressiva del governo. Anche dal libro della Caracciolo traeva occasione per affermare che certi fatti non sarebbero stati più possibili, e che perciò la rivoluzione politica non era stata né inefficace, né inutile [21].

Meno ottimista era l'autorevole « Opinione » [22]. In un'ampia disamina il quotidiano torinese sostenne la veridicità delle rivelazioni della Caracciolo: esse dovevano richiamare l'attenzione dell'autorità civile per colpire « istituzioni che si

[20] « Il Conciliatore », quotidiano cattolico napoletano, il 23 agosto annunziò la confutazione del « libriciattolo osceno », e la pubblicò il 24 in quarta pagina, ripubblicandola integralmente il 27.

[21] L'articolo, inserito come « Lettere napoletane », apparve il 4 settembre.

[22] Il 13 agosto « L'Opinione » diede notizia dell'avvenuta pubblicazione del libro e ne riportò come saggio nell'Appendice il capitolo I chierici. La recensione fu fatta il 20 agosto e, come diciamo nel testo, fu rivolta principalmente alla denunzia della limitazione della libertà dell'individuo connaturata con la realtà della clausura ed alla conseguente richiesta dell'intervento dello Stato.

fondano sulla privazione della libertà individuale ». Non tutti gli abusi erano stati eliminati col governo liberale, né i conventi e la clausura potevano essere considerati alla stregua delle altre riunioni autorizzate dalla legge. Se la Caracciolo aveva avuto il coraggio di rompere i vincoli che la tenevano stretta, quante altre monache avrebbero avuto la fermezza e l'energia di carattere necessarie per un tal passo? Non era meglio prevenire questi casi?

La recensione che meglio tenne conto dei vari motivi di interesse del libro apparve sull'altro autorevole organo dei moderati, la milanese « Perseveranza ». La sigla, R. B., fa pensare a Ruggero Bonghi, allora direttore della « Stampa » a Torino [23]. L'articolista constatava che al rapido e brillante successo del volume avevano contribuito « il titolo dell'opera, la natura dell'argomento, la qualità dell'autrice », monaca e principessa. Il pensiero andava al Manzoni: ma quella era storia antica, « questa è storia contemporanea, che si vede e si ripete ogni giorno intorno a noi. Tormentatori e tormentati son vivi, accusati e accusatori stanno in faccia gli uni degli altri, aspettando un giudizio che i legislatori della nazione vanno per essere chiamati a pronunciare ». In quel momento, infatti (e qui è esposto apertamente il motivo di attualità politica solo adombrato dagli altri recensori), era in discussione alla Camera un progetto per la soppressione delle corporazioni religiose e l'incameramento dei loro beni, progetto che, dopo varie vicissitudini, sarebbe stato trasformato in legge nel 1866 [24]. Erano sottolineate nell'articolo le esperienze di vita della Caracciolo, segnata fin dall'adolescenza dall'amore e dal dolore; erano lodati i pregi stilistici, pur con qualche riserva: ma il discorso si estendeva soprattutto sul monachesimo come istituzione superata dai tempi ed oramai inconcepibile. Non senza ragione nella conclusione si tornava sulla legge in discussione alla Camera e sulla necessità di « spazzare dal nostro suolo quei ricettacoli di antiche e nuove sozzure ».

È lecita la supposizione che il caso giornalistico sia stato alimentato ad arte negli ambienti moderati favorevoli ad una riforma interna della Chiesa cattolica: il Bianciardi, « La Nazione », ci ricordano il Ricasoli ed il gruppo fiorentino a lui collegato. In effetti non danno spazio al libro gli organi dell'opposizione, come il torinese « Diritto », espressione della Sinistra parlamentare, ed il napoletano « Popolo d'Italia », di ispirazione mazziniana.

Ad ogni modo, con o senza sottili manovre politiche, il successo del libro fu notevole, ed il nome della Caracciolo ebbe risonanza nazionale ed internazionale, anche per il rilievo che gli diedero i giornali. Noi abbiamo citato i più rappresentativi, ma la rassegna si sarebbe potuta allargare. D'altra parte non va sottovalutato che la diffusione del libro presso un'ampia cerchia di lettori fu dovuta al suo valore di testimonianza di un aspetto molto interessante della condizione femminile nell'Ottocento: oggetto, questa, solo in tempi recenti della ricerca storica, ma già allora motivo di riflessione per l'evoluzione del ruolo della donna nella società.

Come l'ex-monaca gestì la popolarità da cui era stata improvvisamente inve-

---

[23] Cfr. R. DE LORENZO, *Il giornale « La Stampa » di Ruggero Bonghi e l'inserimento del Mezzogiorno nello Stato unitario (1862-1865)*, in « Rassegna Storica del Risorgimento », a. LX (1973), fasc. IV, pp. 556-592. La recensione sulla « Perseveranza » apparve il 1° settembre 1864.

[24] Cfr. G. D'AMELIO, *Stato e Chiesa. La legislazione ecclesiastica fino al 1867*, Giuffré, Milano 1961, p. 18 e sgg. e p. 428 e sgg. ; A. SCIROCCO, *I democratici italiani da Sapri a Porta Pia*, E. S. I., Napoli 1969, cap. X.

stita? Trovò posto nella cultura e nel giornalismo, o si collocò tra le poche che cominciavano a rivendicare i diritti delle donne? Diciamo subito che riconoscimenti ufficiali non ne ebbe. Uscita definitivamente dall'ordine benedettino la Caracciolo aveva cercato una sistemazione. Da Garibaldi aveva avuto la nomina ad ispettrice dei Reali Educandati di Napoli, ma il decreto non fu perfezionato. Ne chiese conferma a Francesco De Sanctis, ministro della Pubblica Istruzione dal marzo 1861, che non accolse la domanda allegando il pretesto che intendeva riordinare l'istituto prima di provvedere al personale: più probabilmente non voleva creare motivi di attrito con la Chiesa. Dopo che il successo del libro aveva richiamato l'attenzione sul suo caso, dal 1° dicembre 1864 il ministro di Grazia, Giustizia e Culti le assegnò un sussidio di quaranta lire mensili (dal fondo per l'assistenza ai preti liberali ed agli ex-religiosi), soppresso dopo due anni [25].

Col tempo Enrichetta si trovò effettivamente in difficoltà. L'editore nel 1864 le aveva corrisposto *una tantum* una somma pattuita in anticipo (poi vedremo quale), non commisurata alla vendita del volume. Doveva avere delle rendite, probabilmente modeste. Principale fonte di sostentamento della famiglia era lo stipendio del marito, Giovanni Greuther dei principi di Santaseverina, tenente delle guardie doganali, posto ottenuto, forse, per i meriti patriottici suoi e della moglie. Nel settembre 1873 il Greuther, colpito da artrite reumatica, ottenne due anni di aspettativa; riprese il servizio con difficoltà per il precario stato di salute, ottenendo di conservare il posto fino al compimento del minimo richiesto per la pensione [26]. Molto, quindi, dallo Stato la Caracciolo non ebbe.

D'altronde, e questo è il punto essenziale, essa non diede spessore alla sua presenza nella vita del paese. Nel luglio del 1866, in occasione della terza guerra d'indipendenza, pubblicò un *Proclama alle donne italiane*, col retorico invito ad ispirare coraggio ai combattenti, e l'esortazione alle monache ad essere cittadine e pregare per loro [27]. Nel 1869 partecipò all'Anti-concilio indetto a Napoli dal Ricciardi. In quell'occasione risulta componente di un « Comitato di Napoli per l'emancipazione delle donne italiane », di cui è presidente la sorella minore Giulia Cigala: un comitato che si fregiava dei nomi di Anna Maria Mozzoni e Teresita Garibaldi, ma che nulla fece di concreto [28]. È l'unico momento di impegno pub-

[25] F. SCIARELLI, op. ult. cit., pp. 69-71. La biografia dello Sciarelli, avvalorata dai documenti in possesso della Caracciolo, resta la fonte più ricca di notizie. Non è stata reperita alcuna documentazione presso le famiglie Caracciolo di Forino e Greuther di Santaseverina (attualmente Di Giovanni Greuther di Santaseverina). Di nessuna utilità F. DI SILVESTRI-FALCONIERI, *Enrichetta Caracciolo*, estratto da « Roma Letteraria », fascicolo II, febbraio 1912.

[26] Queste notizie risultano da un lungo esposto che la Caracciolo rivolge al prefetto di Napoli il 13 marzo 1876. Si dice anche che il Greuther, da molti anni a Capri, ha chiesto per le sue condizioni di salute una sede in pianura ed ha ottenuto Napoli, ma non è riuscito ad insediarsi, ed è stato ritrasferito a Capri (Archivio di Stato di Napoli, Gabinetto Prefettura, fascio 236). Da una pratica del 1878 riguardante la concessione di un impiego ad un figlio adottivo di cui non era nota l'esistenza si evince che il Greuther fu inviato a comandare il circolo di Casoria, un comune vicino Napoli, in pianura (Archivio di Stato di Napoli, Gabinetto Prefettura, fascio 376).

[27] F. SCIARELLI, op. ult. cit., p. 63-64.

[28] Cfr. G. RICCIARDI, *L'Anticoncilio*, Napoli 1870, pp. 51, 81, 192. Cfr. anche S. MORELLI, *La donna e la scienza ovvero la soluzione del problema sociale*, terza ediz., Napoli 1869, p. 232, e F. PIERONI BORTOLOTTI, *Alle origini del movimento femminile in Italia. 1848-1892*, Einaudi,

blico, se di impégno si può parlare. Enrichetta non diede contributi personali alle iniziative delle femministe, in certo modo svuotata dalla lunga battaglia che l'aveva resa il simbolo della resistenza ai soprusi sofferti dalle donne e ripiegata nel ruolo tradizionale di moglie, con una devota assistenza al marito, colpito da una malattia invalidante.

È improponibile, perciò, il paragone con una Jessie White Mario, con una Anna Maria Mozzoni. Nemmeno nel ristretto ambito napoletano si avvicina ad una Giulia Schwabe, che negli stessi anni sperimentava i nuovi indirizzi pedagogici negli asili di infanzia, o alle nobildonne che svolgevano attività caritativa, come la sua stessa sorella Giulia Cigala e Teresa Filangieri. Né molto aggiunge una sua adesione alla Massoneria, vagamente rivolta a « dar principio a quel lavoro tanto necessario di moralizzare la donna, e toglierla dalla schiavitù del confessionale » [29].

Per altro verso poco felici furono i tentativi di rinverdire il successo letterario. Nel 1866 pubblicò un dramma in cinque atti, *Un delitto impunito. Fatto storico del 1838* [30]. La improbabile trama mette in scena le mene di un prete, che vuol far monacare una nobile giovinetta con l'intento di sedurla nel chiostro. Deluso nelle sue trame dal fidanzamento della ragazza, accecato dalla gelosia la fa avvelenare con l'inganno dalla sorella, e riesce a far passare la morte come punizione divina. L'anticlericale Settembrini riconosce che il dramma, « come opera d'arte, ha difetti; ma, non ostante, si legge con interesse, perché dentro c'è la verità, e chi la dice la conosce a fondo »: belle parole, che non nascondono la povertà del lavoro, che non fu rappresentato [31]. Nel 1874 diede alle stampe alcune poesie intitolate *I miracoli*, secondo lo Sciarelli « una spiritosa satira di leggende cattoliche, alle quali il popolino crede con fede cieca » [32]. Altre sue poesie circolarono manoscritte.

Nel 1881 Enrichetta ritentò la via del teatro con un altro dramma storico, *La forza dell'onore*, tolto dalla scena dopo la prima rappresentazione [33]: pensiamo che sia quello poi pubblicato sotto il titolo di *Un episodio dei misteri del chiostro napoletano* [34]. C'è un'altra trama improbabile: una monaca di clausura si innamora, ricambiata, di un giovane nobile che frequenta il convento perché ne è tra gli amministratori. Preti, monache, poliziotti ostacolano, dobbiamo pur dire giustamente, il peccaminoso idillio. Fallisce il tentativo di fuga dal convento, e la monaca si uccide lanciandosi in un pozzo.

Il fatto che la Caracciolo non sia stata capace di uscire dal mondo descritto nel libro che le diede la notorietà, e che anzi si sia attardata su motivi del più abu-

Torino 1963, ad nomen.

[29] F. SCIARELLI, Op. ult. cit., pp. 65-67. Sulla attività caritativa delle aristocratiche cfr. L. GUIDI, *La « Passione governata dalla virtù »: benefattrici nella Napoli ottocentesca*, in: *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*, a cura di L. Ferrante, M. Palazzi e G. Pomata, Rosenberg e Sellier, Torino 1988.

[30] Napoli, Tipografia dell'Ateneo. Nell'introduzione, datata 31 gennaio 1866, la Caracciolo si dichiarò incoraggiata dall'accoglienza fatta ai Misteri.

[31] Sulle attestazioni di stima e la mancata rappresentazione cfr. F. SCIARELLI, op. ult. cit., pp. 48-58.

[32] Ivi, p. 58. Il libretto dovette avere scarsa circolazione, perché non ci è stato possibile reperirlo.

[33] Ivi, pp. 73-74.

[34] Il dramma in cinque atti fu pubblicato a Roma nel 1883.

sato anticlericalismo, ci induce a riflettere sui limiti della sua ispirazione e ci fa riandare ad una testimonianza del suo editore. Il Barbera scrive che ricevette la proposta di pubblicare il libro dallo Zambelli, che incontrò a Livorno. Con lui fissò il compenso in millequattrocento lire per le edizioni italiane, lasciandogli gli utili delle eventuali traduzioni. Poi, entrato in sospetto, si mise in contatto con la Caracciolo. Assodò, così, che la donna aveva dato allo Zambelli il racconto delle sue sventure in modo informe, e questi lo aveva ridotto in miglior forma per farne guadagno. Sdegnata in un primo momento, quando vide le bozze del libro (rivisto nello stile dal Bianciardi) non ebbe il coraggio di ricusarlo, e si accontentò di ricevere la metà della somma pattuita [35]. Non vogliamo togliere alla Caracciolo la « maternità » del lavoro, intessuto di episodi di vita quotidiana e reazioni emotive vivacemente delineate che solo lei poteva descrivere: tuttavia il fatto che le sue successive prove siano state caratterizzate da fiacchezza di ispirazione e da arcaicità di forma ci induce a fare molte riserve sulla sua personalità di scrittrice. Modestissima fu, poi, la sua attività giornalistica [36].

Non senza ragione, perciò, quando lo Sciarelli ne tracciava la biografia a trenta anni dalla pubblicazione dei *Misteri* Enrichetta era un personaggio dimenticato, tanto che la sua morte, nel 1901, passò inosservata [37]. Perché, allora, il pastore metodista volle riproporne la figura? Quali insegnamenti pensava che il lettore potesse trarre dalla sua esperienza di vita? La commemorazione della defunta, sempre dovuta allo Sciarelli, nulla ci dice su particolari meriti della Caracciolo presso la comunità metodista [38]. Si prospetta un'unica ipotesi: il riconoscimento

[35] G. BARBERA, op. cit., pp. 279-282. Cfr. inoltre F. SCIARELLI, op. ult. cit., pp. 25-29, dove sono riportate due lettere del Barbera riguardanti la pubblicazione del volume ed il pagamento del compenso.

[36] Ivi, a p, 60, lo Sciarelli afferma che la Caracciolo fu per vari anni corrispondente di alcuni giornali politici, e cita « La Rivista Partenopea » di Napoli, « La Tribuna » di Salerno, « Il Nomade » di Palermo. Per quello che abbiamo potuto controllare, sul « Nomade » (quotidiano napoletano, non palermitano), cessato nel 1864, apparve il 17 agosto 1864 non un articolo della Caracciolo, ma il capitolo del libro, I chierici, riportato anche da altri giornali. Della « Rivista Partenopea » abbiamo consultato presso la Biblioteca Croce la prima annata (1872) ed il primo numero della seconda, senza trovare scritti della Nostra.

[37] Abbiamo cercato invano un necrologio sui napoletani « Il Mattino » e « Roma » e sulla « Illustrazione Italiana ». L'unico ricordo è nei poco diffusi periodici « La Civiltà Evangelica » e « L'Evangelista », che citiamo nella nota successiva.

[38] Nella commemorazione, Una illustre Defunta (« L'Evangelista », a. XIII, n. 26 del 27 giugno 1901), lo Sciarelli ricorda l'amicizia con la Caracciolo, che gli diede un suo ritratto in abito monacale, riassume i Misteri, cita la biografia del 1894, e così conclude: « Enrichetta, negli ultimi anni, visse vita ritiratissima. Ogni volta che io la visitava, tornavami a mente la viola mammola. Questo grazioso fiorellino, mentre si nasconde modestamente tra erbe e cespugli, impregna l'aria con i suoi grati profumi. Ed è dall'odore soave che da essa emana, che il passeggiero vien guidato al posto dov'essa fiorisce. Sì, Enrichetta Caracciolo, col suo "buon odore di Cristo" attirava a sé l'attenzione di quelli che le dimoravano d'intorno. Ella morì, lo scorso mese, ad ottanta anni: era giunta, perciò, a quel limite della vita umana, che, secondo la parola di Dio, vien raggiunto solo da quelli che "son di maggiori forze". Per lei la morte è stata il Sabato, che reca con sé la mercede della settimana di lavoro, il bilancio che liquida al mercadante il profitto netto del suo traffico. Per lei la morte è stata l'arrivo di Gesù Cristo, che venne a picchiare al suo uscio, la prese con sé, e la menò a stare con lui, dove Egli sta. Per lei la morte è stata il pieno possesso di Gesù Cristo, il quale è luce che tutto irradia, riscalda, feconda, vivifica ».

della fermezza esemplare con cui l'ex-monaca rifiutò il ritorno nel seno della Chiesa cattolica. Attesta il biografo che nel 1888, quando Enrichetta era ormai vedova (il marito era morto nel 1885), un vescovo, l'ottantenne monsignor Salzano, le scrisse invitandola a fargli visita e, al loro incontro, la esortò a riprendere l'antica fede [39]. La Caracciolo non si lasciò convincere, riscattando l'infelice frase dei *Misteri*, da cui si poteva arguire un passaggio alla fede evangelica finalizzato allo scopo di contrarre un matrimonio religioso. Una clamorosa riconversione avrebbe assicurato ad Enrichetta nuova popolarità e vantaggi economici. La scelta della coerenza meritava di essere segnalata. Questo, forse, indusse lo Sciarelli a richiamare l'attenzione su un personaggio minore, ma significativo: una donna che, come testimoniavano i *Misteri*, aveva lottato per conquistare e difendere la sua libertà ed anche in tarda età respingeva i compromessi, con la dignità delle convinzioni profondamente maturate.

ALFONSO SCIROCCO

APPENDICE

« L'Eco della Verità », 27 agosto 1864

Bibliografia: *Misteri del chiostro napoletano. Memorie di Enrichetta Caracciolo di Forino, ex monaca benedettina.*

È questo il titolo di un libro pubblicato recentemente a Firenze dalla tipografia Barbera. Non pregati, ma per ispontaneo movimento, ci sentiamo in dovere di dire qualche cosa, ai nostri lettori, di questo libro che ci e' sembrato interessantissimo su tutti i rapporti.

Chi scrive queste linee è nel caso di poter giudicare quel libro, avendo esercitato per meglio che dieci anni in Roma l'ufficio di confessore e predicatore di monache, ed avendo avuta così la opportunità di conoscere intimamente quasi tutti i monasteri di monache della città santa, non escluso il monastero delle *sepolte vive*: egli ha conosciuto personalmente il cardinal Sisto Riario, e quando quel cardinale era studente in Roma, e quando era cameriere segreto di Papa Gregorio. Il nostro giudizio dunque procede da profonda conoscenza, e non è mosso da interesse veruno. Ciò premesso, veniamo alla rivista del libro.

I Misteri del chiostro non sono un romanzo, come potrebbe indicarlo il titolo; ma hanno tutto il dilettevole del romanzo, senza averne nè le finzioni, nè le passioni esagerate. Non sono una storia; ma hanno tutto il bello e il dignitoso di essa, senza averne la austerità. In quanto al suo merito letterario non ci crediamo competenti a giudicarlo: a noi è paruto buono; e siccome per parlare francamente, non abbiamo grande opinione della educazione letteraria della donna napoletana, sia anche nobile, così abbiamo giudicata l'autrice di quel libro una donna superiore, non avendo nessun motivo di credere che essa abbia potuto apporre il suo nome ad opera non sua.

Quanto alla sostanza del libro, vi abbiamo trovati tutti i caratteri della verità; anzi vi abbiamo trovata una discrezione degna di una dama che non vuole avvilire la sua penna nel descri-

[39] F. SCIARELLI, op. ult. cit., pp. 74-75.

vere turpi particolarità. Messer Giovanni Boccaccio solo, se avesse avuto la esoerienza de' monasteri che hanno la signora Caracciolo e lo scrittore di queste linee, avrebbe potuto descrivere alcuni conventi di monache; ma la signra Caracciolo che rispetta se stessa non è voluta discendere quel letamaio, e gliene siamo grati: così il suo libro può liberamente andare nelle mani di tutti.

I primi quattro capitoli sono mediocremente interessanti, perchè si occupano della fanciullezza e delle prime vicende dell'autrice, senza entrare ancora direttamente nel tema dei conventi. Interessano però inquantochè danno la chiave di avvenimenti posteriori.

Il quinto capitolo rivela uno degl'innumerevoli trnelli che si tendono alle giovinette per indurle ad entrare in convento. L'autrice non ha voluto parlare che di sè stessa: ma in una seconda edizione,noi la consiglieremmo, se la nostra voce giungerà fino a lei, di raccontare con quali modi altre sue compagne fossero indotte, anzi obbligate, ad abbracciare lo stato monastico.

È interessante il capitolo VII per la statistica del clero di Napoli. Coloro che non hanno il coraggio di aprire i liobri di statistica, e studiare in quel numero sterminato di cifre, possono in questo capitolo farsi un'idea del numero di preti, frati e monache in una sola città d'Italia, Napoli.

Nel capitolo VIII poi la nobile signora Caracciolo mostra tutta la sua discretezza e moderazione, parlando de' confessori di monache, e preti e frati inservienti le chiese ed i monasteri. Chi legge quel capitolo senza avere conoscenza pratica di que' costumi, resta meravigliato, scandalizzato; ma chi ne ha conoscenza non può fare a menodal dire, che i confessori ed i preti e i frati inservienti debbono essere grati alla signora Caracciolo per essere stata così discreta con essi. Noi non crediamo che la signora Caracciolo abbia voluto risparmiarli; ma crediamo che, savia ed onesta come essa è, non abbia avuto occasione di conoscere interamente quella gente, alla quale un carattere grave ed onesto, come quello della signora Caracciolo, impone ed impedisce loro di scuoprirsi. Che se il cinismo di alcuni è giunto perfino a scuoprirsi alla onesta Caracciolo, che sarà delle altre meno di lei riserbate ed oneste. Il capitolo IX è la descrizione di alcune di quelle tante pie frodi che si usano per irtenere una giovane nel monastero: ma a descriverle tutte ci vorrebbe un grosso volume, e l'autrice si è accontentata di raccontare soltanto quelle usate verso di lei.

Ma sarebbe un non mai finirla se si volesse dare un'idea di tutto quel prezioso libro esaminandolo capitolo per capitolo: basti dire che a differenza di tanti altri libri, che andando verso la fine si vede la stanchezza dell'autore, in questo invece più che si va innanzi, più cresce l'interesse. Nei capitoli X e XI si vede quale sia la carità e l'amore che regna ne' monasteri: e quello che dice la signora Caracciolo è quello che essa ha veduto nel monastero ove essa era; vale a dire la minima parte di quello che è realmente. Come esse osservino i voti di povertà e di umiltà è detto nel capitolo XII. Gli effetti funesti di cotale reclusiuone sono descitti nel capitolo XIII.

Nel capitolo XIV si citano fatti per provare la moralità delle monache sull'appropriarsi la roba altrui. Questo capitolo, come tutto il libro, può riassumersi in questo periodo della pag. 174: « Il monastero contiene in sé tutti ivizi della città senza averne le virtù e i vantaggi. Quanto più nella via dell'passociazione libera progredisce la civiltà moderna, tanto la congregazione monastica assume le forme d'una tollerata *camorra* ».

I chierici addetti al servizio del monastero non sono come gli eunuchi dell'Harem: quindi è naturale che con essi accadano de' disordini: ma sono essi impediti? Leggete il capo XV, e me lo saprete dire. Il capitolo di Chiarina è un avviso ai padri e madri di famiglia a non confidare *in nessun caso* le loro figlie alla educazione di monache. Se non si rinnuova sempre l'identico caso di Chiarina, se ne verificano degli altri forse peggiori...

L'arcivescovo di Napoli, cardinal Sisto Riario, è descritto mirabilmente, e senza tinte romantiche. Chi lo conosce sa essere egli uomo di men che mediocre ingegno, di niuna cultura intellettuale; ma supplice all'uno e all'altra con una superbia da trovare difficilmente la simile. Despota fino all'eccesso, egli è capace di negare la cosa la più giusta, la più ragionevole, non per altro motivo che per fare vedere la sua superiorità. Qual contrasto fra il Cardinale di Napoli ed il

Cardinale di Capua! Ma questi era maleviso alla corte regia ed alla corte pontificia, mentre Riario ne era il Beniamino.

Lo scioglimento della catastrofe raccontato negli ultimi capitoli, cioè dal capitolo XVIII al XXV, è quanto mai possa dirsi interessante. A quale eccesso arriva la persecuzione de' preti contro una donna non rea d'altro che di essere stata la loro vittima, e di non volere essere finita di uccidere per le loro mani!

Ma basti il fin qui detto. Chi ha letto quel libro, lo custodisca; chi non lo ha letto, se lo procuri, e ne sarà contento. Noi ne desidereremmo una edizione economica per il popolo, affinchè ognuno lo leggesse, e così si preparasse con quella istruzione la pubblica opinione alla intera e definitiva soppressione de' conventi.

La chiesa valdese di Lucca e la diaspora barghigiana nell'Ottocento

Gli inizi a Lucca

L'opera di evangelizzazione valdese iniziò in Lucchesia alla fine del 1861, quando vi fu inviato il pastore Matteo Prochet. Notizie sui primi approcci che egli ebbe con la popolazione lucchese sono ricavabili dalle lettere che scriveva a Firenze a G.P. Revel, Presidente del Comitato di Evangelizzazione, il quale seguiva con attenzione le sorti di queste missioni in Toscana[1].

Gli studi sulla Riforma in Italia, svolti nella prima metà dell'Ottocento da Thomas Mac Crie, avevano rilevato la diffusione delle idee riformate in tutta la penisola; era quindi nota la massiccia adesione nel Cinquecento di numerose famiglie mercantili lucchesi al protestantesimo; e probabilmente presso il Comitato di Evangelizzazione si nutrivano grandi speranze di far risorgere a Lucca una comunità evangelica attiva e numerosa.

Proprio dai discendenti di quelle famiglie che si erano trasferite nei paesi d'oltralpe, in Germania, Francia, Svizzera, Belgio, dove avevano continuato la propria attività mercantile, preferendo l'emigrazione all'abiura, arrivarono a Prochet cospicui finanziamenti per la sua opera; in particolare la comunità italiana di Ginevra continuò per molti anni a inviare aiuti alla chiesa valdese di Lucca.

Ma all'avvento dell'unità d'Italia la città conservava ben poco dell'antico dinamismo istituzionale, mercantile e culturale. L'economia era ancora strettamente legata all'agricoltura e all'artigianato e nemmeno dopo l'Unità si verificò lo sviluppo economico e industriale auspicato dai moderati e dai democratici e mazziniani, che vedevano in essa la condizione primaria per poter risolvere la "questione sociale". A Lucca Prochet trovò appoggio presso alcune famiglie svizzere originarie dei Grigioni, sei delle quali erano residenti in città, mentre altre cinque abitavano in varie località della provincia. Ce ne dà testimonianza Giovanni Luzzi nel suo memoriale[2]: "Un ricordo d'infanzia. Avevo sette anni. A Lucca, oltre la mia, vivevano altre cinque famiglie evangeliche; e altre cinque si trovavano disseminate per la Lucchesia: a Serravezza, al Forte dei Marmi, a Camaiore, a Viareggio, a Castelnuovo di Garfagnana; eravamo insomma undici famiglie, sbandate come pecore senza pastore".

A Lucca, come del resto in tutta la Toscana, gli svizzeri erano presenti in numero rilevante; si erano dedicati al commercio, aprendo negozi di drogherie, caffè,

[1] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Carteggio M. Prochet - G.P. Revel.

[2] G. LUZZI, *Dall'alba al tramonto* , Firenze 1935, p. 62

pasticcerie.

Già nel 1840 vi si erano stabiliti Andri Scharplatz, nonno di Luzzi, e Giorgio Juon che con il figlio Andrea aveva aperto una elegante pasticceria nel cuore della città ed è ricordato dalla storiografia locale per essere stato il primo importatore di caffè[3]. Nel 1857 vi giunse anche la famiglia Luzzi, che aprì un caffè e successivamente anche una drogheria, in Via Fillungo; il caffè prese il nome di "Filarmonico", in seguito mutato in quello di "La Fratellanza", perchè ritrovo abituale di liberali, repubblicani e massoni lucchesi; lo stesso padre di Giovanni Luzzi apparteneva alla Fratellanza Artigiana d'Italia.

La comunità svizzera aderì prontamente alla nascente chiesa valdese; prima ancora di avere un luogo comune di culto, si organizzavano nelle case riunioni di studio biblico e di preghiera, a cui erano invitati anche simpatizzanti.

Prochet in quegli anni predicò in vari locali pubblici della città; si distribuivano Bibbie e opuscoli in cui erano precisati i contenuti teologici del credo valdese. La sua missione, anche se non ebbe inizialmente grande successo, tuttavia non passò inosservata presso le autorità religiose cattoliche.

Fra il 1863 e il 1864, sul giornale lucchese "La Stella del Serchio", comparvero diversi articoli in cui si denunciava la propaganda protestante che si stava facendo in città, tramite conferenze pubbliche e la distribuzione di libri e di bibbie nella versione Diodati. E facendo leva su una certa religiosità popolare superstiziosa e ignorante per scoraggiare quanti potevano essere attratti dalla predicazione di Prochet, si accusavano gli evangelici di distribuire denaro a persone incaute perché intervenissero alle loro riunioni, dove si compivano atti dissacratori, come spezzare crocifissi e immagini sacre.

A queste accuse Matteo Prochet rispose con una lettera indirizzata al clero lucchese e pubblicata successivamente su "L'Eco della Verità"[4]: "In un libercolo che fate girare fra le più fide vostre pecorelle, asserite che mezzi indegni sono stati adoprati da me onde accalappiare incaute persone e trarle nel laccio dell'eresia... Venendo a Lucca ho risposto ad un invito ed ubbidito ad un mandato, mentre d'altra parte, ciò facendo, adempio ad un dovere di coscienza. Ho predicato il Vangelo in diversi posti della città a quelli che mi venivano a sentire. Non ho invitato né fatto invitar nessuno ad assistere alle adunanze, tanto meno ho io dato checchesia ad alcuno per convertirlo...".

Quello stesso anno fu acquistato lo stabile dove fu costruita la chiesa valdese; il 9 aprile G.P. Revel si recò a Lucca per stipulare il contratto presso il notaio Ippolito Martinelli[5]. Per lire 7000 furono acquistate porzioni di due fabbricati confinanti in Via S. Pellegrino al n. 766, di proprietà di Francesco Agostini e dello svizzero Giovanni Capretz, membro di chiesa. L'edificio, posto su tre piani, era abbastanza ampio: comprendeva tredici vani, oltre a una stalla e una rimessa. Prontamente ristrutturato, al piano terra fu costruita la chiesa; gli altri due piani nell'atto notarile risultano destinati uno ad abitazione, l'altro a scuola evangelica.

La chiesa fu inaugurata il 1° novembre 1864 con un culto presieduto dallo stesso G.P. Revel, a cui intervennero evangelici anche dalle vicine città toscane.

[3] G. Bedini - G. Fanelli, *Lucca, spazio e tempo dall'Ottocento ad oggi*, Lucca 1971.
E. Lazzareschi - F. Pardi, *Lucca nella storia, nell'arte e nell'industria*, Pescia 1941.

[4] "L'Eco della Verità" n. 33, anno I, 11 giugno 1864.

[5] ARCHIVIO NOTARILE LUCCHESE, Notaio Ippolito Martinelli, n. 381 dell'anno 1864.

Concluso il suo compito, Matteo Prochet lasciò la cura della piccola comunità al giovane Daniele Revel che rimase a Lucca due anni.

Dal suo rapporto al Sinodo del 1867 si può desumere la consistenza numerica della chiesa: i membri comunicanti risultavano essere 38 e 39 i ragazzi che frequentavano la scuola domenicale, di cui solo 14 erano di origine svizzera; inoltre ai culti partecipava saltuariamente una quarantina di simpatizzanti.

Da queste cifre si deduce che la chiesa era composta solo per metà dai membri della comunità svizzera; degli altri ben poco si conosce. L'archivio è ormai andato disperso, alcuni nomi emergono dal Registro dei Verbali, dai Rapporti al Sinodo e dal Libro di Cassa, tuttavia non si può accertare l'identità di queste persone né la loro provenienza; sarebbe interessante sapere se la loro ammissione alla chiesa sia avvenuta in seguito all'opera svolta da Prochet, oppure se avessero avuto in precedenza contatti con il movimento evangelico in Italia o all'estero.

È certo che due membri della comunità avevano trascorso alcuni anni in paesi stranieri: si tratta di Raffaele Ranieri e di Michele Micheloni; entrambi aderirono alla chiesa fin dalla sua fondazione e fecero parte del Consiglio in qualità di diaconi e successivamente di anziani.

Nel Rapporto al Sinodo del 1867 il Revel lamentava l'insuccesso dell'opera di evangelizzazione negli ambienti cattolici: "Non ho la consolazione di potervi annunciare numerose conversioni dal Romanesimo all'Evangelo; Lucca è una fortezza del Cattolicesimo troppo ben vigilata dai suoi custodi spirituali perchè l'anime s'attentino di uscirne per andare in cerca della verità fra noi, si ha ancora troppo rispetto per l'insegnamento del prete, che proibisce sotto pena di dannazione l'ascoltare un ministro Protestante, per osare presenziare alle nostre adunanze"[6].

Egli riferiva anche che minacce erano state rivolte contro alcuni membri della comunità e si temevano ritorsioni contro le loro famiglie o sul posto di lavoro.

Maggiori successi probabilmente si riscuotevano negli ambienti repubblicani e democratici, il cui anticlericalismo era reso più aspro dalla non ancora risolta "questione romana"[7]; era indubbiamente un momento molto favorevole per il movimento evangelico italiano; Augusto Meille, appena insediatosi a Lucca come pastore, organizzò una campagna di evangelizzazione, invitando due grandi nomi del protestantesimo italiano: Luigi Desanctis e Alessandro Gavazzi.

Desanctis vi giunse nell'ottobre del 1867; abilissimo oratore, tenne alcune conferenze nei locali della chiesa valdese e presiedette a due culti, riscuotendo un buon successo di pubblico. "Mai il culto - scriveva il Meille a G.P. Revel a Firenze - aveva riunito tante persone, essendovi la mattina al di là di ottanta persone e la sera al di là di cinquanta"[8]. Nel febbraio successivo giunse a Lucca anche Alessandro Gavazzi, reduce da una serie di conferenze tenute a Livorno. Il suo arrivo fu ampiamente pubblicizzato: numerosi avvisi furono affissi in tutta la città e

---

[6] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Rapporto al Sinodo del pastore D. Revel, anno 1867.

[7] cfr. G. SPINI, *Risorgimento e Protestanti*, Milano 1989; IDEM, *Movimenti Evangelici nell'Italia contemporanea*, in "Rivista Storica Italiana", LXXX,1968; IDEM, *L'evangelo e il berretto frigio*, Torino 1971; D. MASELLI, *Tra Risveglio e Millennio*, Torino 1974.

[8] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Carteggio A. Meille - G.P. Revel (1867-68).

perfino sul portone dell'Arcivescovado; egli era indubbiamente un protagonista del movimento evangelico risorgimentale e la stampa locale più volte si era occupata di lui.

Tenne tre conferenze nella chiesa valdese e il successo ottenuto fu così clamoroso che fu invitato a ritornare il mese seguente per un ciclo di altre sei conferenze.

Così l'"Unità Cattolica" descrisse la vicenda: "Era il carnevale del 1868, ed il noto Gavazzi recavasi in Lucca, e appiccicava su tutte le cantonate delle vie e fino sul portone dell'Arcivescovado, un cartello d'invito a conferenze che egli avrebbe tenuto. E le tenne, fece un triduo, bestemmiò secondo il suo costume contro i più augusti dommi della fede cattolica in quella maniera da trivio che tutti sanno, e partì. Ma con dolore e disapprovazione universale fu ben presto di ritorno. Un nuovo cartello impiastra le mura e avverte che il 5 marzo il Gavazzi ripiglia le sue conferenze"[9].

Il suo ritorno fu motivo di disordini che furono fomentati dal clero locale, preoccupato per l'evidente successo di pubblico che le sue conferenze avevano ottenuto.

Egli arrivò a Lucca la sera del 3 marzo e al termine della prima conferenza "sfidò chiunque a provare che egli avesse male parlato"[10]. L'invito fu prontamente accolto e due seminaristi si recarono da lui a chiedere una disputa pubblica, che fu fissata per la domenica sera. Nel giorno stabilito una gran folla di persone si riversò nelle strade fin dal primo pomeriggio; alcuni sembra che fossero armati di bastoni e coltelli. In chiesa si presentarono una ventina di sacerdoti, fra cui anche alti prelati, oltre un pubblico foltissimo. L'atmosfera doveva essere così minacciosa, che si decise di rimandare la disputa di due giorni, e di effettuarla nella vicina chiesa domenicana di S. Romano. Ma il giorno successivo giunse il divieto del Prefetto, preoccupato per i disordini che potevano accadere; e da quel momento l'accesso alla chiesa valdese e all'appartamento che ospitava Gavazzi fu presidiato dalle forze dell'ordine.

Successivamente Gavazzi propose una disputa semi-pubblica, ma la risposta dell'Arcivescovo giunse con ritardo, proprio mentre il pastore stava partendo per Livorno, dove si inaugurava la chiesa valdese. Non tornò più a Lucca, ma da "L'Eco della Verità" si viene a conoscenza di ulteriori contatti fra lui e il prete Coselli, portavoce dell'arcivescovo Arrigoni; una lettera di Coselli al pastore Meille del 27 marzo chiuse definitivamente la questione: "Monsignore Arcivescovo nostro mi dà incarico di significare alla V.S. Ill.ma, in risposta alla lettera da lui ricevuta, ma senza data di giorno e d'anno, che il clero di Lucca accettò la discussione 'pubblica' quando tale la provocò il sig. Gavazzi; l'accettò privata per il giorno 13 del mese corrente a mezzogiorno, quando egli 'privata' la chiese e dimorava tra noi ... Ora per avviso di Monsignore al nostro clero non rimane altro che attendere che il sig. Gavazzi torni qui ripetendo le solite provocazioni, e allora il clero saprà rispondergli, come ne ha dato la sua fede con documento inviato a questa prefettura e fatto di pubblica ragione"[11].

La vicenda non ebbe un seguito, ma che Gavazzi sia riuscito a coivolgere

[9] Da: *Gavazzi in Lucca*, estratto da "Unità Cattolica", n. 69 anno 1868, Pisa 1868.

[10] "L'Eco della Verità", n. 20, anno V, 14 marzo 1868, p. 159, 14 marzo 1868.

[11] Ibidem, n. 25, anno V, p. 195, 18 aprile 1868.

profondamente la cittadinanza è dimostrato dalle stesse precauzioni prese dal prefetto preoccupato di garantire l'ordine pubblico in città.

Gavazzi aveva certamente trovato numerosi sostenitori fra repubblicani e democratici. Dopo la proclamazione di Firenze capitale del Regno, la irrisolta questione romana rendeva attuale la posizione di chi, come lui, vedeva strettamente collegato il problema della diffusione dell'evangelismo con quello di una trasformazione radicale in senso democratico della società, che travolgesse sia il papato, sia la destra moderata.

Alle soglie del 1868 Gavazzi era tra i più accesi polemisti della sinistra e aveva accusato apertamente i moderati di tradire le aspirazioni nazionali rivolte a Roma capitale. Si può quindi facilmente comprendere come il clero lucchese fosse mal disposto verso di lui e pronto a usare ogni mezzo pur di boicottare le sue conferenze in città.

Tuttavia nel corso di quell'anno iniziò uno scambio epistolare fra Meille e un canonico della cattedrale di S. Martino, che aveva già indirizzato alcune lettere al precedente pastore D. Revel. Si conosce il contenuto delle lettere scritte dal prete solo grazie alle risposte di Meille sulle pagine de "L'Eco della Verità"[12]. La polemica appare abbastanza garbata e contenuta; generalmente le lettere vertevano su contenuti teologici ed etici; i sacramenti, l'uso del latino, lo sfarzo della chiesa romana. Meille, come già il suo predecessore, leggeva queste lettere durante le riunioni bibliche in chiesa e le commentava assieme ai fratelli, ritenendole utili per approfondire la loro preparazione teologica.

Era questo un momento fra i più fortunati per la chiesa valdese di Lucca; l'energico pastore seppe prendere numerose iniziative per favorire la crescita della comunità. La più importante, forse, fu l'istituzione di una scuola elementare.

La situazione dell'istruzione primaria nella provincia non era fra le peggiori in Toscana, tuttavia la maggior parte delle scuole era gestita dal clero. Anche alcune famiglie evangeliche mandavano i bambini in sucole cattoliche. Ai primi di ottobre del 1867 Augusto Meille, scrivendo a Revel, formulava il desiderio espresso da alcune famiglie svizzere di istituire per i propri figli una scuola diurna di grado elementare: "I membri della chiesa di Lucca sembrano assai desiderosi di aprire una scuola cui mandare i loro bambini perché vengano educati al Vangelo. Non è necessario che le dica quanto a me pare indispensabile per la chiesa di Lucca una simile istituzione. La chiesa è povera si, ma però i suoi membri sembrano ben disposti a concorrere".[13]

Il primo problema che si prospettava era quello della scelta dell'insegnante; fra i valdesi lucchesi non c'era nessuno in grado di svolgere questo compito e le sorelle del pastore già erano impegnate nelle scuole di altre città. In una successiva lettera del 5 dicembre Meille comunicava a Revel la scelta definitiva della maestra, nella persona della giovane Margherita Bianchi; poiché era ancora molto inesperta nell'insegnamento, si pensò di inviarla presso la scuola di Livorno per consentirle di fare un breve tirocinio.

La scuola diurna fu aperta il 6 gennaio; vi erano iscritti 16 alunni, di cui 8 svizzeri. Il numero era molto inferiore a quello dei ragazzi che frequentavano la

[12] cfr. "L'Eco della Verità"

[13] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Carteggio A. Meille-G.P. Revel, lettera di A. Meille a G. P. Revel, s.d.

scuola domenicale, tuttavia era sufficiente per iniziare. La scuola fu situata nell'appartamento al primo piano sopra la chiesa, dove fu riservato anche un vano per il domicilio dell'insegnante.

Fra i molti problemi che Meille dovette affrontare a Lucca ci fu anche quello, di non facile soluzione, di un cimitero evangelico. Già D. Revel, sapendo che era in attuazione un progetto per l'ingrandimento del camposanto comunale, si era preoccupato di farsi assegnare un lotto di terreno; tuttavia Augusto Meille, in una lettera a G. P. Revel a Firenze, lamentava chel'appezzamento di terreno concesso era molto piccolo e di forma triangolare e perciò male sfruttabile; inoltre era posto all'estremità del cimitero, dal quale era separato da un muro e vi si poteva accedere solo da una porticina che si apriva sui campi, che ne rendeva l'accesso molto difficoltoso[14]. Anche negli anni seguenti furono elevate diverse proteste presso le autorità comunali per questo trattamento discriminante, ma solo nel 1893 gli evangelici ottennero il permesso di accesso dall'entrata principale; tuttavia il lotto assegnato non fu mai ampliato.

Meille riponeva grande fiducia nelle possibilità di crescita anche numerica della comunità valdese locale e perciò desiderava lasciare la cura della chiesa di Pisa che doveva seguire contemporaneamente; d'altra parte i viaggi fra le due città gli provocavano non pochi disagi, soprattutto per la difficoltà di conciliare gli orari dei culti con quelli del treno. Egli propose al Comitato di Evangelizzazione di potersi occupare solo della chiesa di Lucca, mentre chiedeva per Pisa l'aiuto di Geymonat e di Desanctis.

Ma il Comitato di Evangelizzazione lo chiamò a Firenze, per collaborare con Geymonat nel coordinamento delle attività nella chiesa di Via dei Serragli.

Dopo la sua partenza la comunità fu affidata per alcuni anni alla cura dell'evangelista Quintilio Pistocchi; questi, dopo le sue dimissioni, presentate nell'estate del 1872, fu sostituito dal diacono Gaetano Salieri; fino al 1875 Lucca non ebbe più un pastore residente e veniva visitata saltuariamente dal pastore di Pisa. G. D. Ugon, nella sua relazione alla Conferenza Distrettuale Toscana del febbraio 1874, scriveva: «Affinché abbiamo un'idea esatta dei membri componenti la chiesa e dei risultati dell'evangelizzazione, vi dirò che soltanto diciannove sono usciti dal cattolicesimo e di quei diciannove non tutti sono di Lucca. Il numero dei lucchesi che hanno avuto il coraggio di dichiararsi evangelici è dunque molto ristretto (la qualità però è buona)»[15]. La chiesa appare dunque ormai assestata su una quarantina di membri comunicanti appartenenti a famiglie di sicura fede valdese.

Negli anni successivi, per una serie di circostanze, la comunità fu privata di alcuni fra i suoi membri più autorevoli. Già nel 1873 l'epidemia di vaiolo arabo che colpì con particolare intensità la Lucchesia, aveva decimato i bambini della scuola domenicale (ne fu contagiata anche la madre di Giovanni Luzzi); dal 1875 si perdono le tracce del diacono Gaetano Solieri e negli anni successivi morirono Giovanni Luzzi, padre del pastore, e Raffaello Ranieri, anziano della comunità. Nel 1877 infine, terminati agli studi liceali, partì anche il giovane Luzzi, trasferitosi a Firenze per frequentare la Facoltà di Teologia.

[14] Idem, lettera del 5 dicembre 1867

[15] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Rapporto sull'opera di evangelizzazione a Lucca alla Conferenza Distrettuale tenuta in Firenze nel febbraio 1874, del pastore G.D. Ugon.

La famiglia Luzzi aveva partecipato assiduamente alla vita della chiesa; il padre, oltre che diacono, era stato membro del consiglio amministrativo e cassiere per molti anni della comunità; il figlio Giovanni, che aveva studiato violino al conservatorio "L. Boccherini", insegnava canto ai bambini della scuola domenicale. Egli conservò un ricordo intenso di quei vent'anni trascorsi a Lucca e nel suo libro *Dall'alba al tramonto* ricorda che in quella chiesa valdese iniziò il suo cammino di fede: «Oggi, a settant'anni di distanza da que' giorni, io ricordo con viva commozione che in quel tempietto ricevetti le prime salutari impressioni religiose, e che nella cara Scuola domenicale lucchese imparai ad amare quella Bibbia, che doveva poi diventare il Libro della mia vita; e a quel ricordo il mio cuore non può esprimere tutta la gratitudine che prova per la Chiesa Valdese, che a me ed ai miei arrecò tanto spirituale beneficio»[16].

Crisi e ripresa a fine Ottocento

Queste perdite lasciarono un vuoto che non fu facile colmare; iniziò così un periodo di crisi che si prolungò per tutto il decennio successivo, nonostante l'arrivo di Vincenzo Albarella D'Afflitto che, trasferitosi a Lucca come Consigliere della Corte d'Appello nel 1879, vi si era stabilito con la famiglia e aveva subito aderito alla chiesa valdese locale; il pastore De Vita, che ebbe la cura della comunità dal 1876 al 1882, così scriveva nel suo Rapporto al Sinodo di quell'anno: «...con l'accogliere in casa i membri della chiesa in varie sere della settimana all'esercizio dei cantici della nuova raccolta, ha prodotto in questa chiesa una specie di risveglio in quanto al canto sacro»[17]. È noto come Albarella, già durante la sua permanenza a Torino con Luigi Desanctis, avesse promosso lo studio degli inni evangelici; tuttavia queste iniziative non riuscirono a produrre nei membri un rinnovato interesse e partecipazione alle attività di chiesa.

La frequenza ai culti era scarsa, le contribuzioni in diminuzione, tanto che la cassa era in deficit; nell'agosto del 1878 non era stato possibile neppure designare i rappresentanti al Sinodo perché non c'erano fondi sufficienti a sostenere il costo del viaggio e fra i valdesi, alcuni dei quali erano ricchi commercianti, nessuno era disponibile ad andare a proprie spese: «Tanto l'assemblea di chiesa, quanto il consiglio di chiesa, considerando che nella Chiesa valdese di Lucca non c'era chi volesse andare a proprie spese, e considerando che la chiesa era troppo povera per prendere su di sé quella spesa, hanno deciso che il ministro della chiesa di Lucca mandi due mandati in bianco al Ministro della chiesa di Torino pregandolo di trovare in quella chiesa di Torino due fratelli che (non avendo da rappresentare altre chiese né per ufficio né per mandato) volessero avere la bontà di rappresentare la chiesa di Lucca, cioè uno l'assemblea e l'altro il consiglio della stessa. Come infatti fu fatto»[18].

Nel 1880 l'Assemblea di chiesa, riunitasi il 2 maggio sotto la presidenza del De Vita per il rinnovo del Consiglio, che da tre anni non era stato rieletto, ricono-

[16] G. LUZZI op. cit., p. 63.

[17] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Rapporto al Sinodo del pastore M. De Vita, giugno 1879.

[18] ARCHIVIO DELLA CHIESA VALDESE DI PISA, Registro dei Verbali, n. 29 del 2 agosto 1878.

sceva che nessuno fra i suoi membri aveva "il dono e la capacità di sostenere la carica di anziano»; pertanto si decideva di eleggere soltanto i diaconi.

Dopo la morte di Vincenzo Albarella D'Afflitto nel 1881 e la partenza di De Vita nel 1882, si verificò una forte flessione anche nel numero degli uditori occasionali, nonostante l'impegno dell'evangelista Daniele Giordano a cui era stata affidata la cura della chiesa. La relazione che presentò al Sinodo nel 1883 assieme al diacono Michele Micheloni illustrava dettagliatamente la situazione: i catecumeni ammessi alla chiesa erano stati 6; la scuola domenicale restava con 8 ragazzi; la scuola diurna era in difficoltà perché alcuni dei 12 alunni abitavano in campagna e durante l'inverno frequentavano saltuariamente. Per rimediare a questo inconveniente il consiglio scolastico aveva deciso di prolungare la scuola nell'estate e di farla iniziare ad autunno inoltrato.

Tuttavia in questo periodo critico per la chiesa si segnalano anche aspetti positivi, come il buon funzionamento della biblioteca organizzata per i giovani della scuola domenicale; i libri furono messi a disposizione di chiunque ne facesse richiesta e sappiamo che la stampa evangelica fu ampiamente distribuita fra la cittadinanza.

Inoltre era continuata l'attività di evangelizzazione sia nelle campagne della piana lucchese, che nella Media Val di Serchio e nella Garfagnana, dove i valdesi avevano preso contatti con contadini, operai e piccoli artigiani. La zona montana presentava grossi problemi di accessibilità; le strade erano scarse e i sentieri impraticabili per gran parte dell'annno. Quindi i contatti con questi evangelici erano saltuari; tuttavia nacquero alcune piccole comunità nella zona di Barga e nella Garfagnana.

Negli anni seguenti le richieste avanzate presso il Comitato di Evangelizzazione perché inviasse un pastore residente che si occupasse a pieno tempo sia della comunità cittadina, sia della diaspora, divennero sempre più pressanti. Nel 1889 finalmente fu inviato a Lucca Giovanni Rochat.

Nel suo primo Rapporto al Sinodo, senza parafrasi, questi illustrò la preoccupante situazione in cui aveva trovato la chiesa, mettendo in evidenza la tiepidezza religiosa dei membri e soprattutto la mancanza di un culto praticato all'interno delle famiglie: «Non ho da fare la storia di questa chiesa, né indicare le varie cause per cui è divenuta la più debole, la più piccola, la più anemica del distretto. Non avremmo mai creduto di trovare così giù una chiesa che fu fiorente ed alla quale la Toscana evangelica deve uno dei suoi pastori migliori»[19].

I cinque anni che egli trascorse a Lucca furono densi di iniziative e di attività. Già fin dalla prima riunione del Consiglio fu deciso di riprendere l'uso di organizzare conferenze e di tenere ogni settimana un incontro biblico aperto anche alla cittadinanza.

Le contribuzioni divennero più regolari, tanto che dopo un anno il bilancio aveva raggiunto il pareggio. Fu così possibile affrontare alcune spese di manutenzione straordinaria degli appartamenti e del tempio, che in gran parte furono sostenute dalla comunità, con l'aiuto anche della famiglia Micheli di Ginevra, di lontana origine lucchese. Fu inoltre fatta collocare una croce di marmo bianco sulla porta del tempio, si dipinsero iscrizioni bibliche sulle pareti interne e si ristabilì durante i

[19] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, rapporto al Sinodo del pastore G. Rochat, 1890. Il Rochat si riferische certamente a Giovanni Luzzi.

culti l'uso della toga, che non veniva più indossata da quando era partito De Vita. Nei verbali si giustificavano queste innovazioni con la necessità di fugare i pregiudizi cattolici secondo i quali un chiesa senza immagini sacre e senza il simbolo della croce era dimora del demonio, mentre l'uso della toga dava al pastore una dignità pari a quella di un prelato.

In primavera e in autunno si organizzavano, su temi di attualità, cicli di conferenze che si tenevano sia in chiesa, sia in locali pubblici della città. In particolare, la conferenza sul socialismo che Rochat tenne nel 1894 riscosse un grande successo. Quello stesso anno egli si trasferì a Firenze, come educatore e guida spirituale presso l'Istituto "G. Comandi", ma l'opera di evangelizzazione in città, che con lui era stata ripresa, continuò anche con i suoi successori.

Negli anni seguenti la chiesa ebbe modo di rinnovare la propria esperienza di fede con la venuta a Lucca di due pastori provenienti dalla Chiesa Libera, Giovanni Rodio e Giuseppe Silva e per la presenza di un evangelista, Michele Nardi, figura di primo piano nel movimento evangelico fra gli italiani emigrati negli Stati Uniti[20].

Tornato in Italia assieme alla moglie, Blanche Philips, Nardi proseguì nella sua attività evangelistica predicando in varie città italiane, a Roma, Napoli, Genova, Firenze, Milano, Torre Pellice. Anche a Lucca predicò per diversi anni; il suo nome compare nel Libro di Cassa, come collettore, fin dal 1896. Attivo nel proselitismo, tenne in città diverse conferenze sull'etica protestante, talvolta anche in locali pubblici. Di lui scriveva l'evangelista Garro nel Rapporto al Sinodo del 1898: «È riuscito, mediante il racconto delle esperienze personali fatte nell'opera del Maestro, mediante una predicazione semplice e popolare e specialmente con la sua fede viva e potente e con uno spirito di preghiera degno di ammirazione, a crearsi un uditorio attento e sincero». Anche dopo il suo ritorno nelgi Stati Uniti, continuò a inviare aiuti alla comunità valdese di Lucca.

In quegli stessi anni un movimento di risveglio carismatico era presente a Lucca anche all'interno della chiesa cattolica; ne era animatrice una suora lucchese, Elena Guerra, fondatrice dell'Ordine delle Oblate dello Spirito Santo e ispiratrice dell'enciclica *Divinum illud munus* (1897) di papa Leone XIII, con cui ebbe un intenso rapporto epistolare fra il 1895 ed il 1903.

Elena Guerra promosse in particolare la nascita della Società dell'Immacolata Concezione, con lo scopo di organizzare scuole elementari cattoliche per i poveri e corsi di istruzione religiosa per giovani e adulti.

Tuttavia la sua iniziativa più importante fu l'organizzazione di un gruppo di

---

[20] Michele Nardi (1849-1914) era originario di Savignano di Romagna; ex garibaldino, emigrò all'età di 21 anni negli stati Uniti, stabilendosi prima a New York e poi a Pittsburgh. Convertitosi all'evangelismo, si dedicò completamente alla predicazione nelle comunità italiane presenti nelle maggiori città statunitensi. A New York iniziò la sua attività nella chiesa del pastore Simpson, Gospel Tabernacle; in seguito collaborò con il barghigiano Antonio Arrighi. A Pittsburgh operò nella Chiesa Metodista Episcopale da cui nacque l'Italian Presbyterian Church in East Liberty, curata poi da Thomas Fregale. In seguito si dedicò alla predicazione itinerante nelle comunità italiane, passando da uno stato all'altro e fondando numerose missioni che poi affidava o a chiese evangeliche locali, oppure a missionari. Dal 1896 lo troviamo in Italia, dove rimase fino al 1903. Morì a New York nel 1914. J. B. BISCEGLIA, *Italian Evangelical Pioneers*, Kansas City 1948, pp. 22-27.

preghiera che prese il nome di Cenacolo Permanente. Nella sua intensa attività letteraria è ricorrente il motivo ecumenico; ella insiste soprattutto sulla invocazione unanime allo Spirito Santo per la riunificazione delle "Nazioni Separate". Ma la sua concezione di ecumenismo si risolse, in pratica, nel promuovere un ritorno alla chiesa cattolica delle altre confessioni religiose.

Proprio fra le persone che partecipavano alle riunioni di preghiera del Cenacolo Permanente nacque nel 1899 l'iniziativa di aprire una Scuola Superiore di Religione, che fu realizzata dal padre spirituale di Elena Guerra, mons. Ferdinando Simonetti. Rivolta soprattutto ai giovani, aveva lo scopo sia di migliorare la loro preparaizone teologica, sia di combattere la crescente diffusione del protestantesimo in città.

La comunità valdese locale, negli ultimi anni del secolo e soprattutto sotto la guida di Giuseppe Silva, che fu a Lucca dal 1898 al 1902, aveva ritrovato entusiasmo e spirito missionario. Campagne di evangelizzazione venivano organizzate non più nei centri agricoli della piana lucchese, ma in città, con conferenze, diffusione di stampa protestante, prediche nelle principali piazze.

Dopo l'episodio di Gavazzi il clero lucchese non aveva più tentato di ostacolare apertamente l'opera valdese, né si erano verificati episodi di intolleranza di un certo rilievo. D'altra parte i valdesi evitavano di interferire con le autorità ecclesiastiche cattoliche, le quali si limitavano a ignorare la presenza protestante in città.

Ma alla fine dell'Ottocento e per tutto il primo decennio del Novecento scoppiarono aspre polemiche fra cattolici e protestanti. sulle pagine dell' «Esare» comparvero numerosi articoli in cui si denunciava una crescente propaganda evangelica. D'altra parte la comunità valdese si mostrava piuttosto intraprendente nella sua opera di proselitismo; nel 1900 alcuni membri si iscrissero alla Scuola Superiore di Religione con l'intento di confutare le dottrine cattoliche che vi venivano insegnate da docenti del Seminario Arcivescovile. Durante una lezione sulle indulgenze, scoppiarono violente polemiche e i valdesi furono espulsi dal teologo con queste parole: "il prete non vuole protestanti fra i suoi alunni"[21].

Silva così commenta l'episodio nel Rapporto al Sinodo del 1901: «Ma, caro prete, priore, teologo, la scuola è stata istituita come venne annunciato in un manifesto sui canti della città per arrestare la propaganda protestante e quindi convertire i protestanti, e poi non vuoi protestanti fra i tuoi alunni? Cose da far ridere e piangere nello stesso tempo!»[22].

Nella sua relazione al Sinodo, Silva esprimeva anche la propria soddisfazione per i risultati raggiunti; il vasto consenso che aveva raccolto fra la cittadinanza aveva portato alla chiesa nuovi membri; la comunità era dunque formata, all'inizio del secolo, da una cinquantina di persone, quasi tutte di provenienza cattolica, e tale rimase fino allo scoppio della prima guerra mondiale.

La diaspora barghigiana

L'opera di evangelizzazione nella Media Val di Serchio iniziò nel 1874; a Gallicano e a Bagni di Lucca si formarono due piccole comunità, che venivano

[21] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Rapporto al Sinodo del pastore G. Silva, anno 1901.

[22] Ibidem

saltuariamente visitate dai valdesi di Lucca. Erano composte da operai, contadini, piccoli artigiani che si riunivano per studiare la Bibbia e pregare, ma probabilmente non riuscirono mai ad avere un locale di culto. Negli anni '80, quando in quesste zone iniziò un forte movimento migratorio, si dispersero.

La diaspora che si formò nelle vallate intorno a Barga ha dato invece una testimonianza continuativa nel tempo. In quella cittadina era nato Antonio Arrighi[23], un ex garibaldino che era emigrato in America dove, a Nex York, aveva fondato la First Italian Church, di cui fu pastore per diversi anni. Nel 1871 tornò in Italia a lavorare per l'Opera di evangelizzazione della Chiesa Metodista Episcopale e vi rimase fino al 1878. In quegli anni risiedette prevalentemente in Toscana e iniziò l'opera di evangelizzazione nella sua città natale. Alla sua partenza i valdesi cominciarono a predicare a Barga, dove si convertirono l'ottantenne Giovanni Gasperi e suo figlio.

Nel 1881 attorno alla famiglia Gasperi si era già riunito un modesto gruppo di persone, decise ad aprire una chiesa.

"... Fra di esse ci sono delle persone benestanti e disposte a sopportare tutte le spese necessarie all'impianto di un locale di culto. Uno di essi ha già comprato una vecchia casa da restaurarsi per uso della biblioteca pubblica del paese, ed in quel locale contano i fratelli di avere una sala destinata appositamente ai nostri culti e ciò non più tardi del prossimo autunno. Frattanto essi pure nella misura che hanno e possono, fanno propaganda nel paese. Un altro di essi poi è deciso ad aprire per conto suo a Barga un deposito di Bibbie e Trattati religiosi. Ho detto 'dodici' perché io in questo rapporto ufficiale ho voluto tener conto soltanto dei più decisi e più avanzati e non ho voluto ancora tener conto di quanti nel paese simpatizzano con l'opera nostra ed aspettano l'apertura di un pubblico locale per decidersi definitivamente a progredire nella conoscenza della verità e professarla pubblicamente"[24].

Le aspettative del pastore De Vita non furono del tutto confermate dai fatti: nel 1884 a Barga si contavano solo otto membri comunicanti e otto aderenti; non avevano ancora un luogo di culto e si riunivano nel magazzino di un membro della comunità. Inoltre l'anno precedente era morto il vecchio Gasperi, che era stato l'animatore dell'attività di proselitismo in paese; tuttavia l'opera continuava, se pure con qualche difficoltà.

Nei Rapporti al Sinodo, dal 1880 in poi, lo spazio dedicato alle vicende di Barga andò progressivamente aumentando; si era consapevoli dell'importanza che essa rappresentava per il proseguimento dell'opera di evangelizzazione, non solo nei paesi limitrofi, ma anche nei maggiori centri del versante garfagnano dove, come si è già visto, erano presenti alcune famiglie evangeliche. Era però necessario che a Barga si formasse un gruppo omogeneo e con una buona preparazione teologica. Scriveva D. Cesan nel 1886: "Non dimentichiamo la gita fatta a Coreglia assieme al colportore; anco là vorremmo iniziare qualcosa come in una località circonvicina, ma la voce che non siamo ancora riusciti a spuntarla a Barga ci danneggia altrove, e poiché tutti guardano a quel villaggio ove sono già alcuni dei nostri, c'è d'uopo entrarci ad ogni costo, indi stabilirvi nostro centro di opera-

[23] J. B. BISCEGLIA, op. cit., pp. 18-21.

[24] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Rapporto al Sinodo del pastore M. De Vita, anno 1881.

zione"[25]Quell'anno furono visitate anche altre frazioni del comune di Barga, come Tiglio, Renaio, Sommocolonia, Toia, Albiano, Piastroso, Equi; sitrattava di piccoli agglomerati di case raggiungibili solo a piedi o a dorso di mulo, lungo sentieri che nell'inverno erano difficilmente percorribili; tuttavia alcune famiglie accettarono il messaggio evangelico.

Con molta probabilità l'opera valdese fu facilitata dal fatto che queste zone, come circoscrizione ecclesiastica, non dipendevano dall'arcivescovado lucchese, ma erano una enclave della diocesi di Pisa, che ben poco se ne curava e molto spesso vi inviava preti scomodi o comunque non all'altezza del loro ministero.

È il caso di Tiglio, dove nel 1885 era stato mandato il nuovo parroco, don Firenze Marchetti, che in precedenza era stato cacciato da tre paesi vicini a fucilate[26].

Lo si apprende dai numerosi articoli che pubblicò l'«Eco del Serchio» fra il 1886 ed il 1889: "Le cose a Tiglio, a proposito del nuovo rettore, vanno sempre peggio, la popolazione è sempre più irritata contro il nuovo Pastore, e l'autorità ecclesiastica dorme della grossa. Sappiamo che in quel paese si cerca una sala per darci conferenze evangeliche"[27]. In quegli anni si tentò più volte di iniziare l'opera di evangelizzazione in quella frazione, ma con risultati ben poco incoraggianti.

Nella primavera del 1889 gli abitanti di Tiglio presero di nuovo contatti con gli evangelici perché vi mandassero un loro ministro; in quei mesi a Lucca non c'era un pastore residente, la chiesa era visitata dal pastore di Pisa, Giovanni Ribetti. La cura della diaspora barghigiana fu affidata a Giovanni Luzzi, allora pastore a Firenze nella chiesa di Via dei Serragli. Così commentava la notizia l'«Eco del Serchio». "Ieri abbiamo saputo da persone degne di fede, che alcuni padri di famiglia di Tiglio lavorano alacremente per avere in quel paese un ministro evangelico e ci hanno assicurato che le trattative sono già a buon porto. Come cattolici siamo dolentissimi che si sia arrivati fino a quel punto; ma come cittadini onesti non possiamo rimproverarli, perché quei buoni terrazzani hanno tentato tutte le strade per liberarsi da un prete che non gode in paese né stime né simpatie"[28].

Con il trasferimento del parroco in altra sede disposto dall'arcivescovo di Pisa, conte Ferdinando Capponi, la calma si ristabilì in paese; tuttavia, dalle relazioni dei pastori al Sinodo degli anni seguenti, si viene a conoscenza che il lavoro svolto da Daniele Cesan, che tanto si era adoperato per predicare l'Evangelo in quei paesi, aveva dato dei frutti.

Il gruppo valdese residente a Barga non era numeroso, ma era attivo e determinato nel proselitismo, tanto che i suoi culti e le riunioni bibliche erano frequentati da molti simpatizzanti, e trovavano consensi soprattutto nei circoli liberali e repubblicani. Nel novembre del 1889, come si è detto, si insediò a Lucca il pastore Giovanni Rochat; nei cinque anni che vi rimase curò con particolare attenzione la diaspora barghigiana, che visitava regolarmente ogni settimana. Vi tenne diverse conferenze, talvolta anche su invito delle autorità locali. "La formazione di un circolo clericale ha ridestato gli assopiti liberali - scriveva Rochat nel 1892 - e favo-

[25] ARCHIVIO STORICO VALDESE DI TORRE PELLICE, Rapporto al Sinodo di D. Cesan, anno 1886.

[26] «Eco del Serchio», n. 36, 7 ottobre 1887.

[27] Ibidem, n. 5, 7 febbraio 1886

[28] Ibidem, n. 13, 7 aprile 1889.

rirà anziché nuuocere l'opera nostra. Una quarantina di uditori vennero a sentire la nostra conferenza data in occasione del 20 settembre".

Il fatto di calarsi nella realtà politica e sociale del paese, di assumere una posizione politica decisa e di organizzare dibattiti e conferenze, come quella fatta in occasione della commemorazione della presa di Roma e della fine del potere temporale del Papa, aiutò i valdesi ad affermarsi sia come corrente di pensiero, sia come gruppo cristiano alternativo. Tuttavia i consensi che riscuotevano non si traducevano in un aumento dei membri di chiesa effettivi.

Scriveva Cesan nel verbale di un'assemblea di chiesa del 1886: "Grazie a Dio le prospettive sono più ridenti a Barga ove, se piace a Dio, si farà una piccola messe".

Nell'ultimo decennio del secolo si avvicinarono alla comunità, che fino allora era stata composta in prevalenza da contadini, pastori, piccoli artigiani e commercianti, persone di più alto livello sociale, come la famiglia di un cancelliere della Pretura, che vennero a colmare, in parte, il vuoto lasciato in quegli anni dagli emigranti. I dati riferiti nei Rapporti al Sinodo mostrano forti oscillazioni nel numero dei membri di chiesa, derivate non solo dalle partenze, ma anche dal modo non omogeneo con cui erano rilevati. A volte si riferisce che il totale dei valdesi della diaspora lucchese, includendovi dunque anche quelle famiglie che risiedevano in Versilia o nella Piana Lucchese; altre volte si cita solo il numero dei barghigiani residenti nella cittadina. Inoltre non sempre è chiaro se ci si riferisce ai membri comunicanti oppure al numero delle persone che frequentano i culti.

È certo comunque che in quegli anni cambiò la composizione sociale della chiesa.

A emigrare erano soprattutto i contadini e gli operai; si stabilivano prevalentemente nel nord Europa o in America; una percentuale più bassa, ma non trascurabile, si dirigeva in Africa. L'emigrazione era iniziata in queste zone negli anni ' 80, ma verso la fine del secolo, nei comuni di Barga e Coreglia, toccò indici fra i più alti della provincia.

In Gran Bretagna, vicino a Glasgow, si formò una numerosa colonia di barghigiani; alcuni di loro, durante la permanenza all'estero, si convertirono al protestantesimo. Quando tornarono al loro paese, aderirono alla locale chiesa valdese e vi iniziarono opera di evangelizzazione. È questa l'esperienza delle famiglie Marchi e Gonnella, comunemente ricordati come i fondatori della diaspora. In realtà in quelle zone la comunità valdese non si è mai dispersa completamente, ma all'inizio del nuovo secolo, con il rientro di queste famiglie di emigranti, trovò finalmente una propria identità spirituale.

PAOLA FRATESCHI

INDICI DEI BOLLETTINI
N° 1 — 170

Indici parziali dei Bollettini della Società sono apparsi precedentemente nei numeri:

— n. 57 (1931), pp. XIX — XLI: *Index par Matières et par Auteurs des articles Contenus dans les 56 premiéres numéros du "Bullettin de la Sociètè d'HistoireVaudoise"* (come poi viene detto nella premessa agli indici pubblicati nel n. 109, questo primo *Index* è opera di GINO COSTABEL);

— n. 109 (1961), pp. 56-70: *Indice per materie e per autori dei N.ri 57 a 108* (come quello che segue da p. 109, è opera di TEODORO BALMA; pp. 71-78, *Indice per autori*;

— n. 135 (1974), pp. 36-51: *Indice per materie e per autori* (anonimo).

I presenti indici, opera di DANIELE TRON, revisionati da OSVALDO COÏSSON e MARIELLA TAGLIERO, riordinano tutti i dati bibliografici dei primi 170 numeri della Rivista.

INDICE PER AUTORI

COÏSSON, OSVALDO - JALLA, FERRUCCIO:
— *Le incisioni rupestri della Val Pellice*, n. 126 (dic. 1969), pp. 75-180; primo supplemento nel n. 135 (giu. 1974), pp. 27-34.
COMBA, ARNALDO:
— *Le opere valdesi d'assistenza sociale nel secolo 1848-1948*, n. 89 (1948), pp. 41-45.
COMBA, AUGUSTO:
— *Patriottismo cavouriano e religiosità democratica nel «Grande Oriente Italiano»*, n. 134 (dic. 1973), pp. 96-121.
— *XXVII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia*, n. 161 (lug. 1987), pp. 61-68.
COMBA, EMILIO:
— *Essai bibliographique pouvant servir à la compilation d'une nouvelle bibliographie d'Henri Arnaud*, n. 6 (1889), pp. 132-138.
— *La Storia inedita dei Valdesi narrata da Scipione Lentolo*, n. 14 (nov. 1897), pp. 45-60.
— *L'interprétation progressive de l'Edit d'Emancipation en corrélation avec la Constitution et telle qu'elle a été provoquée par la Mission Evangélique Vaudoise*, n. 15 (1898), pp. 75-94.
— *Lettres ecclésiastiques à la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève, au 16e et 17e siècle, avec quelques répouses de la Vén. Compagnie au sujet des Eglises de nos Vallées*, n. 16 (ago. 1898), pp. 22-31.
— *La campagna del Conte della Trinità, narrata da lui medesimo*, n. 21 (giu. 1904), pp. 3-32; n. 22 (giu. 1905), pp. 7-27.
COMBA, ERNESTO:
— *I Valdesi prima del Sinodo di Cianforan*, n. 58 (1932), pp. 7-33.
CONTINO, TULLIO:
— *L'intervento diplomatico inglese a favore dei Valdesi in occasione delle Pasque Piemontesi del 1655*, n. 94 (ago. 1953), pp. 35-43.
COOK, WILLIAM R.:
— *Peter Payne and the Waldensians*, n. 137 (giu. 1975), pp. 3-13.
CORSANI, BRUNO:
— *Controlli di polizia sui pastori stranieri durante la I guerra mondiale*, n. 149 (giu. 1981), pp. 79-85.
— *Uso e interpretazione della Bibbia nel «Manuel du vray chrétien» di Daniel Pastor, ministre de la Parole de Dieu en l'Eglise Réformée de Pragela (Genève 1652)*, n. 161 (lug. 1987), pp. 19-26.
CORSI, DINORA:
— *Per la storia dell'inquisizione a Firenze nella seconda metà del secolo XIII*, n. 132 (dic. 1972), pp. 3-16.
COSTABEL, GINO:
— *Il diario di Salomone Hirzel e le Patenti di grazia del 1655*, n. 98 (dic. 1955), pp. 63-72.
— *Le patenti del 1664 e il diario di Gaspare Hirzel*, n. 99 (ago. 1956), pp. 77-86.
CRAMER, LUCIEN:
— *La Glorieuse Rentrée racontée par les agents de Louis XIV en Suisse et à Genève*, n. 32 (1914), pp. 1-55.
DAL CORSO, MARIO:
— *Su una fonte latina del poemetto «La Barca»*, n. 145 (giu. 1979), pp. 21-34.
— *In margine alla versione valdese del sacrificio dei Maccabei*, n. 148 (dic. 1980), pp. 19-28.
D'ANGELO, MICHELA:
— *Comunità anglicane in Sicilia nella prima metà dell'Ottocento*, n. 169 (dic. 1991), pp. 89-102.

— *Notice sur le S. Ministère et sur l'organisation ecclésiastique au sein des Eglises Vaudoises*, n. 14 (nov. 1896), pp. 3-22; n. 16 (ago. 1898), pp. 3-21.
— *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, n. 20 (apr. 1903), pp. 93-133; n. 21 (giu. 1904), pp. 62-86; n. 22 (giu. 1905), pp. 28-50; n. 23 (giu. 1906), pp. 56-103; n. 25 (1908), pp. 19-37; n. 26 (1909), pp. 49-86; n. 27 (1910), pp. 20-44; n. 28 (1911), pp. 50-113.
— *Quand eurent lieu les premières expéditions armées contre les Vaudois du Piémont?*, n. 26 (1909), pp. 6-14.
— *Alexis Muston. Commémoration centenaire lue à l'assemblée de la Société d'Histoire Vaudoise le 5 sep. 1910*, n. 29 (1911), pp. 3-13.
— *«Histoire du retour des Vaudois en leur patrie après un exil de 3 ans et demi»* [introduzione e note]; e: *Notices sur les héros de la Rentrée*, n. 31 (1913), pp. 1-178.
— *Correspondance ecclésiastique vaudoise du XVI[e] siècle*, n. 33 (1914), pp. 72-92.
— *Données généalogiques sur la famille des capitaines et pasteurs Jahier*, n. 34 (1915), pp. 62-72.
— *Notice généalogique sur la famille des pasteurs Peyran*, n. 35 (set. 1915), pp. 90-104.
— *Quelques documents relatifs aux Vaudois emprisonnés pour leur foi en 1686*, n. 37 (set. 1916), pp. 56-93.
— *Josué Janavel (1617-1690)*, n. 38 (set. 1917), pp. 5-81.
— *Le notaire D. Forneron et son récit de la persécution de 1686*, n. 39 (set. 1918), pp. 5-18.
— *Quelques documents sur les Vaudois prisonniers lors des Pâques Piémontaises (1655)*, n. 40 (set. 1919), pp. 50-67.
— *La guerra del 1686 narrata da un testimone oculare*, n. 41 (mag. 1920), pp. 41-63.
— *La Riforma in Piemonte* [durante il regno di Carlo Emanuele I], n. 42 (dic. 1920), pp. 5-49; n. 43 (set. 1921), pp. 5-56; n. 44 (dic. 1922), pp. 5-41; n. 46 (set. 1924), pp. 20-52; n. 47 (set. 1925), pp. 20-61; n. 48 (set. 1926), pp. 5-42; n. 50 (set. 1927), pp. 38-98; n. 53 (apr. 1929), pp. 89-147; n. 56 (set. 1930), pp. 5-50; n. 57 (1931), pp. 1-53; n. 62 (set. 1934), pp. 5-40; n. 63 (apr. 1935), pp. 5-35.
— *Trois documents immédiatement postérieurs à la Rentrée*, n. 47 (set. 1925), pp. 76-81.
— *Le Synode de Chanforan*, n. 58 (1932), pp. 34-58.
— *La Bible d'Olivétan*, n. 58 (1932), pp. 76-92.
— *La «Storia delle leggi sui Valdesi di Vittorio Amedeo II» di Mario Viora*, n. 59 (apr. 1933), pp. 41-54.
— *Pierre Geymet, modérateur de l'Eglise Vaudoise et sous-préfet de Pignerol*, n. 61 (apr. 1934), pp. 64-72.
— *Lettres des pasteurs des Vallées au Consistoire de Genève (1604-1628)*, n. 64 (set. 1935), pp. 36-47.

[JALLA, GIOVANNI]:
— *Un nouveau document sur l' exil*, n. 16 (ago. 1898), pp. 45-48.

KELLER, LUDWIG:
— *Vaudois du Bas-Rhin au Moyen-âge* [trad. e presentaz. di Alexandre Vinay], n. 3 (dic. 1887), pp. 41-46.

KIEFNER, THEO:
— *Enrico Arnaud in Germania (1698-1721)*, n. 131 (giu. 1972), pp. 59-82.
— *Registres de l'Eglise évangélique vaudoise de Mentoulles en Val Cluson pour l'année 1674*, n. 133 (giu. 1973), pp. 49-56.
— *Chronique de Jacob Perron*, n. 143 (giu. 1978), pp. 73-79.
— *Ernst Hirsch (5.3.1904 - 5.3.1984)*, n. 155 (lug. 1984), pp. 65-66.
— *Il diario del Glorioso Rimpatrio attribuito a François Huc*, n. 164 (giu. 1989), pp. 97-99.
— *Il manoscritto di Cracovia*, n. 167 (dic. 1990), pp. 43-64.

SALVIONI, C.:
— *Les lacunes du MS. de Zurich du N. T. Vaudois, comblées à l'aide du MS. de Dublin*, n. 5 (mar. 1889), pp. 35-43.
SAMBUC, JEAN:
— *«Le procès de Jean de Roma» inquisiteur, Apt 1532*, n. 139 (giu. 1976), pp. 45-55.
SANTERINI, MILENA:
— *Durando d'Osca e il Liber Antiheresis. Predicazione e povertà, vocazione dei primi valdesi*, n. 144 (dic. 1978), pp. 53-69.
SANTINI, LUIGI:
— *Appunti sulla ecclesiologia di Pietro Martire Vermigli e la edificazione della Chiesa*, n. 104 (dic. 1958), pp. 69-76.
— *La tesi della fuga nella persecuzione nella teologia di P. M. Vermigli*, n. 108 (dic. 1960), pp. 37-50.
— *La comunità evangelica valdese di Como in un secolo di vita (1863- 1963)*, n. 117 (giu. 1965), pp. 45-60.
— *«Scisma» e «eresia» nel pensiero di P. M. Vermigli*, n. 125 (giu. 1969), pp. 27-44.
— *Il missionario valdese nella Bassa Mantovana negli anni 1882-1914*, n. 169 (dic. 1991), pp. 41-60.
SAUZE, ELISABETH:
— *L'installation des Vaudois dans le Luberon*, n. 139 (giu. 1976), pp. 57-63.
SCHLITZER, FRANCO:
— *Les guerres vaudoises de 1686 d'après un récit anonime contemporain*, n. 58 (1932), pp. 134-152.
— *Contributo alla storia delle missioni cattoliche nelle Valli valdesi*, n. 60 (set. 1933), pp. 116-120.
SCUDERI, GIOVANNI:
— *Il problema del matrimonio nella fede, nella pietà e nella teologia del Valdismo medioevale*, n. 106 (dic. 1959), pp. 31-58.
— *Il sacramento del battesimo nella fede, nella pietà e nella teologia del Valdismo medievale (Dalle origini a Chanforan, 1173-1532)*, n. 124 (dic. 1968), pp. 3-16.
— *I fondamenti teologici della non violenza nel Valdismo anteriore al XVI secolo*, n. 129 (giu. 1971), pp. 3-14.
SELGE, KURT-VICTOR:
— *Il Valdismo medievale tra conservazione e rivoluzione*, n. 133 (giu. 1973), pp. 3-17.
— *La figura e l'opera di Valdez*, n. 136 (dic. 1974), pp. 3-25.
SOGGIN VÖCHTING, AIA:
— *Bibliografia degli scritti di Emilio Comba*, n. 118 (dic. 1965), pp. 79-113.
SOMMANI, LAURA:
— *Bibliografia degli scritti di Giovanni Rostagno*, n. 128 (dic. 1970), pp. 71-85.
SPINI, GIORGIO:
— *Alcuni episodi della Riforma lucchese del XVI secolo*, n. 70 (ott. 1938), pp. 82-91.
— *I Valdesi nell'opinione pubblica del Seicento italiano*, n. 92 (ago. 1951), pp. 24-40.
— *Le Società Bibliche e l'Italia*, n. 97 (mag. 1955), pp. 24-57.
— *Gli studi sulla Riforma in Italia nei secoli XVII-XIX*, n. 102 (dic. 1957), pp. 51-56.
— *Nuovi documenti sugli evangelici toscani del Risorgimento*, n. 108 (dic. 1960), pp. 79-92.
— *Motivazioni cristiane dell'opposizione al fascismo*, n. 140 (dic. 1976), pp. 121-128.
— *Intervento conclusivo di Giorgio Spini*, n. 170 (giu. 1992), pp. 53-55.
STALÉ, J.:
— *Neuchâtel et les Vaudois du Piémont en 1678*, n. 72 (set. 1939), pp. 272-281.

APPENDICE

Riteniamo opportuno segnalare i numeri e le pagine di quei bollettini che contengono recensioni, segnalazioni e note bibliografiche a partire dal numero 93 (ossia dalla *Bibliografia valdese* di ARMAND HUGON - GONNET in avanti), che danno conto delle nuove pubblicazioni avvenute dal 1953 ad oggi.

n. 94 (ago. 1953) pp. 44-50
n. 95 (mag. 1954) pp. 69-72
n. 96 (nov. 1954) pp. 45-51
n. 97 (mag. 1955) pp. 92-104
n. 99 (ago. 1956) pp. 99-132
n. 100 (dic. 1956) pp. 54-70
n. 101 (mag. 1957) pp. 79-91
n. 103 (mag. 1958) pp. 85-99
n. 105 (mag. 1959) pp. 99-118
n. 106 (dic. 1959) pp. 91-103
n. 109 (giu. 1961) pp. 79-91
n. 112 (dic. 1962) pp. 77-97
n. 113 (giu. 1963) pp. 111-126
n. 115 (giu. 1964) pp. 79-101
n. 116 (dic. 1964) pp. 100-103
n. 117 (giu. 1965) pp. 147-153
n. 119 (giu. 1966) pp. 65-68
n. 121 (giu. 1967) pp. 93-106
n. 122 (dic. 1967) pp. 77-85
n. 123 (giu. 1968) pp. 67-70
n. 124 (dic. 1968) pp. 83-88
n. 125 (giu. 1969) pp. 71-83
n. 126 (dic. 1969) pp. 109-125
n. 127 (giu. 1970) pp. 87-94
n. 128 (dic. 1970) pp. 87-100
n. 129 (giu. 1971) pp. 85-100
n. 130 (dic. 1971) pp. 87-90
n. 131 (giu. 1972) pp. 83-97
n. 132 (dic. 1972) pp. 141-149
n. 133 (giu. 1973) pp. 81-94
n. 134 (dic. 1973) pp. 135-150
n. 135 (giu. 1974) pp. 53-58
n. 139 (giu. 1976) pp. 85-105
n. 141/142 (giu. /dic. 1977) pp. 67-76
n. 143 (giu. 1978) pp. 81-106
n. 144 (dic. 1978) pp. 85-94
n. 145 (giu. 1979) pp. 59-82
n. 147 (giu. 1980) pp. 79-105
n. 149 (giu. 1981) pp. 87-91
n. 152 (gen. 1983) pp. 85-113
n. 153 (lug. 1983) pp. 57-79
n. 154 (gen. 1984) pp. 77-84
n. 155 (lug. 1984) pp. 69-77
n. 156 (gen. 1985) pp. 91-102
n. 157 (lug. 1985) pp. 69-95
n. 158 (gen. 1986) pp. 67-81
n. 159 (lug. 1986) pp. 43-79
n. 160 (gen. 1987) pp. 55-76
n. 161 (lug. 1987) pp. 71-76
n. 162 (giu. 1988) pp. 73-106
n. 163 (dic. 1988) pp. 35-45
n. 164 (giu. 1989) pp. 95-99
n. 165 (dic. 1989) pp. 63-75
n. 166 (giu. 1990) pp. 89-111
n. 167 (dic. 1990) pp. 83-98
n. 168 (giu. 1991) pp. 65-95
n. 169 (dic. 1991) pp. 121-133
n. 170 (giu. 1992) pp. 57-63.

INDICE PER ARGOMENTI

1. Bibliografia e storiografia valdese

— Alexis MUSTON, *Note sur l'origine des deux premières histoires des Vaudois*, n. 1 (mag. 1884), pp. 23-26.
— Emilio COMBA, *Essai bibliographique porvant servir à la compilation d'une nouvelle bibliographie d'Henri Arnaud*, n. 6 (1889), pp. 132-138.
— Emilio COMBA, *La Storia inedita dei Valdesi narrata da Scipione Lentolo*, n. 14 (nov. 1897), pp. 45-60.
— William MEILLE, *Bibliographie des manuscrits vaudois existants dans la Bibliothèque de S. M. le Roi, à Turin*, n. 16 (ago. 1898), pp. 50-54.
— Teofilo GAY, *Scipione Lentolo*, n. 23 (giu. 1906), pp. 104-107.
— Teofilo GAY, *Esquisse d'histoire vaudoise*, n. 24 (1907), pp. 10-53.
— Teofilo GAY, *Trois documents de 1655 et 1686*, n. 26 (1909), pp. 39-48.
— Giovanni JALLA, *Alexis Muston. Commémoration centenaire lue à l'assemblée de la Société d'Histoire Vaudoise le 5 sep. 1910*, n. 29 (1911), pp. 3-13.
— Davide JAHIER, *Cinquant'anni di vita della Società di Storia Valdese*, n. 57 (1931), pp. III-XVII.
— Teofilo G. PONS, *Davide Jahier*, n. 67.(apr. 1937), pp. 5-10.
— Arturo MUSTON, *Emilio Comba*, n. 71 (apr. 1939), pp. 4-19.
— Giovanni GONNET, *Appunti sulle fonti del Valdismo medievale e di altre correnti riformatrici eterodosse*, n. 81 (mag. 1944), pp. 33-42; n. 82 (ott. 1944), pp. 35-45.
— Augusto ARMAND HUGON, *Una raccolta di microfilms presso la Società di studi valdesi*, n. 92 (ago. 1951), pp. 87-95.
— Augusto ARMAND HUGON e Giovanni GONNET, *Bibliografia valdese*, n. 93 (1953), pp. 276.
— Giovanni GONNET, *Il movimento valdese in Europa secondo le più recenti ricerche*, n. 100 (dic. 1956), pp. 21-30.
— Augusto ARMAND HUGON, *Archivio dei Luserna d'Angrogna*, n. 107 (giu. 1960), pp. 77-92.
— Teofilo G. PONS, *Giovanni Léger e Samuele Morland*, n. 113 (giu. 1963), pp. 27-64.
— Aia SOGGIN VÖCHTING, *Bibliografia degli scritti di Emilio Comba*, n. 118 (dic. 1965), pp. 79-113.
— A[rmand]. H[ugon,]., *Il prof. Arturo Pascal*, n. 122 (dic. 1967), pp. 85-87.
— Teofilo G. PONS, *L'autore della «Histoire de la Glorieuse Rentrée»*, n. 124 (dic. 1968), pp. 56-82.
— Jean-Daniel CANDAUX, *Vincent Minutoli et les Vallées Vaudoises*, n. 125 (giu. 1969), pp. 67-70.
— Ely PEYROT, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Luzzi*, n. 127 (giu. 1970), pp. 59-86.
— Laura SOMMANI, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Rostagno*, n. 128 (dic. 1970), pp. 71-85.
— Raoul MANSELLI, *Eugenio Dupré Theseider: un maestro, un cristiano*, n. 140 (dic. 1976), pp. 3-13.

— Enea BALMAS, *Jan Luyken e il suo «Théâtre des Martyrs»*, n. 141/142 (giu./dic. 1977), pp. 3-26.
— Fiorenza Cristina VINAY, *Bibliografia degli scritti di Jean Jalla*, n. 141/42 (giu./dic. 1977), pp. 53-65.
— Giovanni GONNET, *Tavola rotonda su: i manoscritti valdesi medievali. Intervento di Giovanni Gonnet*, n. 144 (dic. 1978), pp. 21-25.
— Laura RONCHI DE MICHELIS, *Il movimento valdese nella storiografia russa e sovietica*, n. 144 (dic. 1978), pp. 71-76.
— Enea BALMAS, *Augusto Armand-Hugon*, n. 147 (giu. 1980), pp. 3-7.
— Jean-François GILMONT, *L'«Historia delle grandi e crudeli persecuzioni» de Scipione Lentolo*, n. 151 (lug. 1982), pp. 51-68.
— Enea BALMAS, *Un inedito di Scipione Lentolo*, n. 152 (gen. 1983), pp. 31-56.
— Luigi CATTANEI, *La costante religiosa in Piero Jahier*, n. 152 (gen. 1983), pp. 65-72.
— Giovanni GONNET, *Il Valdismo medioevale secondo Ugo Janni e Ernesto Buonaiuti*, n. 153 (lug. 1983), pp. 3-24.
— Giovanni GONNET, *Chanforan e la storiografia valdese*, n. 154 (gen. 1984), pp. 3-24.
— Giovanni GONNET, *Ancora su Janni e Buonaiuti*, n. 155 (lug. 1984), pp. 67-68.
— Theo KIEFNER, *Ernst Hirsch (5.3.1904 - 5.3.1984)*, n. 155 (lug. 1984), pp. 65-66.
— Marziano GUGLIELMINETTI, *«Con me» di P. Jahier*, n. 156 (gen. 1985), pp. 73-80.
— Giovanni GONNET, *Muston e Charvaz: una memorabile polemica sulle origini valdesi*, n. 161 (lug. 1987), pp. 3-18.
— Bruno CORSANI, *Uso e interpretazione della Bibbia nel «Manuel du vray chrétien» di Daniel Pastor, ministre de la Parole de Dieu en l'Eglise Réformée de Pragela (Genève 1652)*, n. 161 (lug. 1987), pp. 19-26.
— [Elena PASCAL], *Bibliografia di Arturo Pascal*, n. 162 (giu. 1988), pp. 51-69.
— Bruna PEYROT, *I Valdesi e l'evangelizzazione in Italia: quarant'anni di studi (1945-1985)*, n. 164 (giu. 1989), pp. 63-92.
— Giovanni GONNET, *Un tricentenario da non dimenticare: la «Histoire des variations des Églises protestantes» del Bossuet (1688)*, n. 165 (dic. 1989), pp. 3-8.
— Osvaldo COÏSSON, *Bibliografia degli scritti di Augusto Armand Hugon*, n. 165 (dic. 1989), pp. 45-60; n. 168 (giu. 1991), pp. 59-62.
— Daniele TRON, *Sulle tracce dell'autore de: «L'Histoire Véritable des Vaudois des Vallées de Piemont»*, n. 166 (giu. 1990), pp. 3-34.
— Giorgio TOURN, *Libri sul «Glorioso Rimpatrio»*, n. 166 (giu. 1990), pp. 49-54.
— Bruna PEYROT, *I Valdesi un anno dopo: lettura critica dei giornali e dibattito sul «Glorioso Rimpatrio»*, n. 166 (giu. 1990), pp. 55-72.
— Peter MEADOWS, *Libri inglesi sui Valdesi (1750-1900). Bibliografia annotata*, n. 166 (giu. 1990), pp. 73-86.
— Theo KIEFNER, *Il manoscritto di Cracovia*, n. 167 (dic. 1990), pp. 43-64.
— Bruna PEYROT, *Le fonti di parte evangelica: strumento necessario e pericoloso del lavoro storico*, n. 169 (dic. 1991), pp. 5-22.
— Gabriella BALLESIO, *L'archivio della Tavola Valdese*, n. 169 (dic. 1991), pp. 61-66.
— Osvaldo COÏSSON, *Teofilo G. Pons*, n. 169 (dic. 1991), pp. 142-144.
— Giovanni GONNET, *In ricordo di Valdo Vinay*, n. 169 (dic. 1991), pp. 145-152.
— Alessandro GALANTE GARRONE, *Risorgimento e Protestanti nella storiografia di Giorgio Spini*, n. 170 (giu. 1992), pp. 29-39.
— Giorgio BOUCHARD, *Giorgio Spini, storico militante dell'evangelismo italiano*, n. 170 (giu. 1992), pp. 40-52.

2. Problemi di storiografia generale

— Franco VENTURI, *Carlantonio Pilati nel Mezzogiorno*, n. 114 (dic. 1963), pp. 47-48.
— Giovanni RICUPERATI, *«Istoria civile» e storia ecclesiastica in Pietro Giannone*, n. 114 (dic. 1963), pp. 25-40.
— Albano BIONDI, *Melchor Cano: la storia come locus theologicus*, n. 130 (dic. 1971), pp. 43-54.
— Augusto COMBA, *Patriottismo cavouriano e religiosità democratica nel «Grande Oriente Italiano»*, n. 134 (dic. 1973), pp. 96-121.
— Carla FARALLI, *Le missioni dei Gesuiti in Italia (sec. XVI-XVII): problemi di una ricerca in corso*, n. 136 (dic. 1974), pp. 97-116.
— Giovanni GONNET, *Controversie religiose e pensiero storiografico in Francia alla fine del XVII secolo*, n. 155 (lug. 1984), pp. 59-64.
— Teofilo PONS, *Brevi cenni sulla patata in Europa*, n. 156 (gen. 1985), pp. 31-50.
— Maurilio GUASCO, *Lo stato degli studi sui parroci e le parrocchie cattoliche tra Ottocento e Novecento*, n. 169 (dic. 1991), pp. 103-118.
— Giovanni RICUPERATI, *Giorgio Spini: lo storico moderno*, n. 170 (giu. 1992), pp. 3-20.
— Loretta VALZ MANNUCCI, *Giorgio Spini storico dell'America Puritana*, n. 170 (giu. 1992), pp. 21-28.
— Giorgio SPINI, *Intervento conclusivo di Giorgio Spini*, n. 170 (giu. 1992), pp. 53-55.

3. Preistoria nelle Valli valdesi

— Silvio PONS, *Preistoria valdese. Di alcuni relitti preistorici*, n. 69 (apr. 1938), pp. 3-12.
— Silvio PONS, *Preistoria valdese. Di un antico disegno a calcina nella Valle Germanasca (Alpi Cozie) e di alcune altre ricerche affini*, n. 70 (ott. 1938), pp. 3-17.
— Silvio PONS, *Preistoria valdese. Cenno iconografico sulle incisioni rupestri di S. Germano Chisone, Pramollo ed Inverso Porte*, n. 71 (apr. 1939), pp. 20-32.
— Osvaldo COÏSSON, *Ricerche protostoriche nelle Valli valdesi*, n. 118 (dic. 1965), pp. 115-124.
— Osvaldo COÏSSON - Ferruccio JALLA, *Le incisioni rupestri della Val Pellice*, n. 126 (dic. 1969), pp. 75-180; primo supplemento nel n. 135 (giu. 1974), pp. 27-34.

4. Valdismo medievale: origine, vicende e dottrina

— Alexandre VINAY, *Dottrina dei Valdesi nel sec. XIV secondo il ms. 15179 del fondo latino della Biblioteca Nazionale di Parigi*, n. 4 (ago. 1888), pp. 7-16.
— Eugène ARNAUD, *Les mœurs des Vaudois défendues contre leurs adversaires d'autrefois et d'aujourd'hui*, n. 13 (1896), pp. 25-37.

— Hermann HAUPT, *Un traité, complètement oublié, de Jean Cochlée contre les Vaudois, de l'an 1521*, n. 20 (apr. 1903), pp. 133-136.
— Emilio TRON (senior), *Les hérétiques vallenses, 1178-1180*, n. 24 (1907), pp. 62-93; n. 25 (1908), pp. 57-74; n. 26 (1909), pp. 87-98.
— Emilio TRON (senior), *Etienne d'Eauze*, n. 27 (1910), pp. 45-49.
— Emilio TRON (senior), *L'episodio valdese del Terzo Concilio di Laterano, in una novella del Pecorone*, n. 30 (1912), pp. 5-20.
— Emilio TRON (senior), *Pierre des Broues (1077-1143)*, n. 57 (1931), pp. 167-184; n. 62 (set. 1934), pp. 135-139; n. 63 (apr. 1935), pp. 70-74.
— Ernesto COMBA, *I Valdesi prima del Sinodo di Cianforan*, n. 58 (1932), pp. 7-33.
— Giovanni GONNET, *Portata e limiti dell'episcopato valdese nel Medio Evo*, n. 104 (dic. 1958), pp. 27-42.
— Giovanni SCUDERI, *Il problema del matrimonio nella fede, nella pietà e nella teologia del Valdismo medioevale*, n. 106 (dic. 1959), pp. 31-58.
— Amedeo MOLNÁR, *Vue nouvelle sur le valdisme médiéval*, n. 112 (dic. 1962), pp. 51-59.
— Giovanni GONNET, *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, n. 117 (giu. 1965), pp. 61-96.
— Valdo VINAY, *La cosiddetta Santa Cena valdese del Duomo di Naumburg in Turingia*, n. 119 (giu. 1966), pp. 3-20.
— Amedeo MOLNÁR, *Discreto viro - Lettre inédite d'un apostat vaudois du XIV*[e] *siècle*, n. 119 (giu. 1966), pp. 21-24.
— Giovanni GONNET, *I primi Valdesi erano veramente eretici?*, n. 123 (giu. 1968), pp. 7-18.
— Giovanni SCUDERI, *Il sacramento del battesimo nella fede, nella pietà e nella teologia del Valdismo medievale (Dalle origini a Chanforan, 1173-1532)*, n. 124 (dic. 1968), pp. 3-16.
— Marguerite VERDAT, *Nouvelles recherches sur l'origine et la vie lyonnaise de Valdo*, n. 125 (giugno 1969), pp. 3-14.
— Giovanni SCUDERI, *I fondamenti teologici della non violenza nel Valdismo anteriore al XVI secolo*, n. 129 (giu. 1971), pp. 3-14.
— Giovanni GONNET, *La Donazione di Costantino presso gli eretici medievali*, n. 132 (dic. 1972), pp. 17-29.
— Kurt-Victor SELGE , *Il Valdismo medievale tra conservazione e rivoluzione*, n. 133 (giu. 1973), pp. 3-17.
— Kurt-Victor SELGE, *La figura e l'opera di Valdez*, n. 136 (dic. 1974), pp. 3-25.
— Mario POLASTRO, *Ecclesiologia valdese*, n. 136 (dic. 1974), pp. 117-132.
— Jacques PAUL, *La formation de l'idéal de pauvreté du XII*[e] *siècle*, n. 139 (giu. 1976), pp. 41-43.
— Giovanni GONNET, *Sul concilio di Verona*, n. 140 (dic. 1976), pp. 21-30.
— Giovanni GONNET, *La signification religieuse du mouvement vaudois*, n. 143 (giu. 1978), pp. 5-13.
— Valdo VINAY, *Dottrine e origine dei valdesi, dei poveri di Lione, di Wiclif e Hus*, n. 143 (giu. 1978), pp. 57-61.
— Milena SANTERINI, *Durando d'Osca e il Liber Antiheresis. Predicazione e povertà, vocazione dei primi valdesi*, n. 144 (dic. 1978), pp. 53-69.
— Raoul MANSELLI, *Dai movimenti religiosi ai movimenti sociali del Trecento*, n. 146 (dic. 1979), pp. 39-49.
— Romolo CEGNA, *Il Valdismo del '300 come alternativa alla chiesa di Roma*, n. 148 (dic. 1980), pp. 49-55.

— Romolo CEGNA, *Il Valdismo medievale come religione penitenziale*, n. 150 (dic. 1981), pp. 37-49.
— Peter BILLER, *The 1391 Lists of Waldensian «magistri»: Three further manuscripts*, n. 153 (lug. 1983), pp. 51-56.
— Giovanni GONNET, *Pratica della medicina e nonviolenza*, n. 156 (gen. 1985), pp. 81-86.

5. Valdismo medievale: la diaspora europea

— Ludwig KELLER, *Vaudois du Bas-Rhin au Moyen-âge* [trad. e presentaz. di Alexandre Vinay], n. 3 (dic. 1887), pp. 41-46.
— Hermann HAUPT, *Les Vaudois allemands du Moyen-âge. Trad. de l'allemand par Alex. Vinay, prof.*, n. 8 (mar. 1891), pp. 62-76.
— Hermann HAUPT, *Vaudois allemands en Bohême vers l'an 1340*, n. 10 (ago. 1893), pp. 76-90.
— Eugène ARNAUD, *Histoire des persécutions endurées par les Vaudois du Dauphiné aux XIIIe, XIVe XVe siècles*, n. 12 (1895), pp. 17-140.
— Valdo VINAY, *Friedrich Reiser e la diaspora valdese di lingua tedesca nel XV secolo*, n. 109 (giu. 1961), pp. 35-56.
— Giovanni GONNET, *I Valdesi d'Austria nella seconda metà del sec. XIV*, n. 111 (giu. 1962), pp. 3-41.
— Valdo VINAY, *La cosiddetta Santa Cena valdese del Duomo di Naumburg in Turingia*, n. 119 (giu. 1966), pp. 3-20.
— Amedeo MOLNÁR, *Discreto viro. Lettre inédite d'un apostat vaudois du XIVe siècle*, n. 119 (giu. 1966), pp. 21-24.
— Jean DUVERNOY, *L'unité du valdéisme en France à la fin du XIIIe siècle (Bourgogne, Sillon rhodanien, Gascogne)*, n. 136 (dic. 1974), pp. 73-83.
— E. M. BRAEKMAN, *Les Vaudois en Wallonnie à la fin du moyenâge*, n. 136 (dic. 1974), pp. 85-91.
— Peter BILLER, *The 1391 Lists of Waldensian «magistri»: Three further manuscripts*, n. 153 (lug. 1983), pp. 51-56.

6. Valdesi, Hussiti e Taboriti

— Alexandre VINAY, *Rapports des Vaudois avec les Taborites au XIVe siècle*, n. 3 (dic. 1887), pp. 47-52.
— Julius HEIDEMANN, *Vaudois et Hussites dans La Marche* [trad. e annotato da Alexandre Vinay], n. 7 (mag. 1890), pp. 60-67.
— Hermann HAUPT, *Vaudois allemands en Bohême vers l'an 1340*, n. 10 (ago. 1893), pp. 76-90.
— A. FRINTA, *Les Vaudois dans la Bohême du Sud-Est*, n. 44 (dic. 1922), pp. 110-111.
— Amedeo MOLNÁR, *Luc de Prague et les Vaudois d'Italie*, n. 90 (dic. 1949), pp. 40-64.
— Amedeo MOLNÁR, *Les 32 Errores Valdensium de la Bohême*, n. 115 (giu. 1964), pp. 3-4.

— Amedeo MOLNÁR, *Les Vaudois en Bohême avant la Révolution hussite*, n. 116 (dic. 1964), pp. 3-17.
— H. R. FÄRBER, *Valdesi e Hussiti di Stiria*, n. 116 (dic. 1964), pp. 95-99.
— Amedeo MOLNÁR, *Les Vaudois et l'Unité des Frères Tchèques*, n. 118 (dic. 1965), pp. 3-16.
— Amedeo MOLNÁR, *L'internationale des Taborites et des Vaudois*, n. 122 (dic. 1967), pp. 3-14.
— Amedeo MOLNÁR, *La «Valdensium regula» du manuscrit de Prague*, n. 123 (giu. 1968), pp. 3-6.
— Romolo CEGNA, *Predestinazione ed escatologismo ussiti nel Valdismo medievale*, n. 128 (dic. 1970), pp. 3-28.
— Romolo CEGNA, *Appunti su Valdismo e Ussitismo. La teologia sociale di Nicola della Rosa Nera (Cerruc)*, n. 130 (dic. 1971), pp. 3-34; n. 131 (giu. 1972), pp. 3-42.
— Amedeo MOLNÁR, *Riforme e rivoluzione nelle convinzioni teologiche dei Taboriti*, n. 133 (giu. 1973), pp. 17-28.
— Amedeo MOLNÁR, *Les Vaudois et les Hussites*, n. 136 (dic. 1974), pp. 27-35.
— Romolo CEGNA, *Il volto cattolico della contestazione ussito-valdese e le sue origini germaniche*, n. 136 (dic. 1974), pp. 37-42.
— William R. COOK, *Peter Payne and the Waldensians*, n. 137 (giu. 1975), pp. 3-13.
— Romolo CEGNA, *Per uno studio della genesi ideologica della violenza nel Valdismo ussita in Piemonte*, n. 138 (dic. 1975), pp. 15-53.
— Romolo CEGNA, *La dottrina ussita sull'usura nell'innesto valdese*, n. 140 (dic. 1976), pp. 55-70.
— Romolo CEGNA, *Valdismo e Ussitismo: mito e storia tra i fogli dei codici II-3320 della Biblioteca Nazionale di Varsavia e Mil IV-77 della Biblioteca Universitaria di Wroclaw*, n. 144 (dic. 1978), pp. 27-44.
— Romolo CEGNA, *Appunti in margine alla preparazione del volume «Fede e costumi valdesi nel '400» coi testi del manuale espositivo e del Tresor e lume de fe*, n. 146 (dic. 1979), pp. 21-37.
— Amedeo MOLNÁR, *Le «Gentil Tisserand» tchèque (Tkadlecek) aurait-il été vaudois?*, n. 160 (gen. 1987), pp. 39-46.

7. Bibbie e manoscritti valdesi medievali

8. Eretici ed inquisizione

— C. A. GARUFI, *Segundo Proceso de Jacobo Bruto, reconçiliado por la Inquisizion del Reyno de Siçilia y relaxado en Palermo al Brazo Seglar (10-VI-1590)*, n. 36 (apr. 1916), pp. 68-96.
— Pietro RIVOIRE, *L'Inquisition et les hérétiques du nord de l'Italie, d'après les Archives du Vatican*, n. 56 (set. 1930), pp. 51-56.
— Gustavo VINAY, *Roghi e forche nella Savoia del secolo XV*, n. 62 (set. 1934), pp. 82-91.
— Arturo PASCAL, *Un documento intorno al processo di Bartolomeo Fonzio (1558-1562)*, n. 69 (apr. 1938), pp. 68-71.
— Marcel CARRIÈRES , *Nos ancêtres, les Cathares...*, n. 90 (dic. 1949), pp. 65-84.
— Eugenio DUPRÉ-THESEIDER, *Problemi di eresiologia medioevale*, n. 102 (dic. 1957), pp. 3-18.
— Salvatore CAPONETTO, *Dell'agostiniano Ambrogio Bolognesi e del suo processo di eresia a Palermo (1552-1554)*, n. 102 (dic. 1957), pp. 39-50.
— Eugenio DUPRÉ-THESEIDER, *Fra Dolcino: storia e mito*, n. 104 (dic. 1958), pp. 5-26.
— Eugenio DUPRÉ-THESEIDER, *Gli eretici nel mondo comunale italiano*, n. 114 (dic. 1963), pp. 3-23.
— Dinora CORSI, *Per la storia dell'inquisizione a Firenze nella seconda metà del secolo XIII*, n. 132 (dic. 1972), pp. 3-16.
— Valerio MARCHETTI, *L'archivio dell'inquisizione senese*, n. 132 (dic. 1972), pp. 77-83.
— Domenico MASELLI, *Il Valdismo e i movimenti spirituali francescani: appunti di una ricerca di équipe*, n. 136 (dic. 1974), pp. 93-98.
— Grado G. MERLO, *La repressione antiereticale in Piemonte nel secolo XIV*, n. 138 (dic. 1975), pp. 3-13.
— Raoul MANSELLI, *Il miracolo e i Catari*, n. 140 (dic. 1976), pp. 15-19.
— Ovidio CAPITANI, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, n. 140 (dic. 1976), pp. 31-53.
— Giovanni TABACCO, *Chiesa ed eresia nell'orizzonte giuridico e politico della monarchia papale*, n. 144 (dic. 1978), pp. 9-13.
— Grado G. MERLO, *Qualche spunto su eresia e società in Italia tra XIII e XIV secolo*, n. 144 (dic. 1978), pp. 15-19.
— Andrea DEL COL, *Il secondo processo veneziano di Antonio Brucioli*, n. 146 (dic. 1979), pp. 85-100.
— Sergio ABBIATI, *A proposito di taluni processi inquisitori modenesi del primo Cinquecento*, n. 146 (dic. 1979), pp. 101-118.
— Ugo ROZZO, *Il medico Prospero Calani e le sue amicizie ereticali*, n. 148 (dic. 1980), pp. 57-84.
— Claudio MADONIA, *Un'appendice senese dei processi contro la «Setta Giorgiana»*, n. 160 (gen. 1987), pp. 21-38.

9. Il valdismo subalpino (sec. XIV - XVI)

— Stefano BONNET, *Arbitramento delli Signori Guglielmo et Aymone di Lucerna, per quale vengono distinti i termini d'Angrogna, Rorata, della Torre e di Lucerna (1499)*, n. 1 (mag. 1884), pp. 11-17.
— *Divisione del luogo d'Angrogna tra' fratelli Berengario e Riccardo di Lucerna (16-IV-1232)*, n. 4 (ago. 1888), pp. 4-6.

10. I Valdesi e la Riforma. Il Sinodo di Chanforan (1532)

— Giovanni GONNET, *Chanforan e la storiografia valdese*, n. 154 (gen. 1984), pp. 3-24.
— Giovanni GONNET, *Sulla cosiddetta «protestantizzazione» dei Valdesi alpini*, n. 157 (lug. 1985), pp. 51-58.

11. Valdesi di Provenza, Delfinato e Calabria (sec. XVI)

— Eugène ARNAUD, *Histoire des premières persécutions des Vaudois luthériens du Comtat Venaissin et de la Provence d'après de nouveaux documents*, n. 8 (mar. 1891), pp. 43-58; n. 9 (mag. 1892), pp. 3-14.
— Pietro RIVOIRE, *Les colonies provençales et vaudoises de la Pouille*, n. 19 (mag. 1902), pp. 48-61.
— Marcel CARRIÈRES, *Quelques poètes protestants de langue d'oc au XVIe siècle*, n. 87 (set. 1947), pp. 46-56.
— Corrado GRASSI, *Per una storia delle vicende culturali e sociali di Guardia Piemontese ricostruite attraverso la sua parlata attuale*, n. 101 (mag. 1957), pp. 71-78.
— J. J. HEMARDINQUER, *Les Vaudois du Dauphiné et la résistance à l'insurrection d'après des documents inédits*, n. 103 (mag. 1958), pp. 53-64.
— Jean SAMBUC, *«Le procès de Jean de Roma» inquisiteur, Apt 1532*, n. 139 (giu. 1976), pp. 45-55.
— Elisabeth SAUZE, *L'installation des Vaudois dans le Luberon*, n. 139 (giu. 1976), pp. 57-63.
— Marc VENARD, *Jacques Sadolet, évêque de Carpentras, et les Vaudois*, n. 143 (giu. 1978), pp.37-49.
— Daniela BOCCASSINI, *Il massacro dei Valdesi di Provenza. Per una rilettura*, n. 154 (gen. 1984), pp. 59-74.
— Giovanni GONNET, *I Valdesi del Luberon*, n. 158 (gen. 1986), pp. 47-56.
— Grado G. MERLO, *I Valdesi di Provenza nei secoli XV e XVI, a proposito di un libro recente*, n. 158 (gen. 1986), pp. 57-64.

12. La prima repressione armata (1560 - 1561)

— Pietro RIVOIRE, *Alcuni documenti relativi alla persecuzione del 1560-61*, n. 10 (ago. 1893), pp. 3-10.
— Emilio COMBA, *La campagna del Conte della Trinità, narrata da lui medesimo*, n. 21 (giu. 1904), pp. 3-32; n. 22 (giu. 1905), pp. 7-27.
— Raffaele DE SIMONE, *La pace di Cavour e l'Editto di San Germano nella storia della tolleranza religiosa*, n. 110 (dic. 1961), pp. 35-50.
— Arturo PASCAL, *Fonti e documenti per la storia della campagna militare contro i Valdesi negli anni 1560-61*, n. 110 (dic. 1961), pp. 51-125.
— Teofilo G. PONS, *Sulla pace di Cavour del 1561 e i suoi storici*, n. 110 (dic. 1961), pp. 127-155.
— Arturo PASCAL, *Documenti del 1560-61*, n. 112 (dic. 1962), pp. 72-74.

13. Valdismo e Riforma in Piemonte (1540 - 1650)

— Alexandre VINAY , *Lettre de Busca (Ides d'avril 1559)*, n. 7 (mag. 1890), pp. 43-60.
— Pietro RIVOIRE , *Missione del senatore G. C. Barberi nelle Valli Valdesi (1625-27)*, n. 8 (mar. 1891), pp. 3-27; n. 9 (mag. 1892), pp. 14-20.
— Emilio COMBA, *Lettres ecclésiastiques à la Vén. Compagnie des pasteurs de Genève, au 16e et 17e siècle, avec quelques rèponses de la Vén. Compagnie au sujet des Eglises de nos Vallées*, n. 16 (ago. 1898), pp. 22-31.
— Pietro RIVOIRE, *La soumission des Vallées Vaudoises à Charles Emmanuel I en 1594*, n. 19 (mag. 1902), pp. 31-47.
— Salvatore FOÀ, *Una spedizione contro i Valdesi delle Valli di Pinerolo nel 1624 - Relazione*, n. 24 (1907), pp. 5-7.
— Salvatore FOÀ, *«Valli del Piemonte soggette all'Alt.za di Savoia, infette d'heresia et suoi luoghi»*, n. 24 (1907), pp. 8-9.
— Salvatore FOÀ, *Un nuovo documento nella spedizione contro i Valdesi delle Valli di Pinerolo nel 1624*, n. 25 (1908), pp. 38-40.
— Arturo PASCAL, *Un episodio ignoto della vita di Girolamo Miolo*, n. 25 (1908), pp. 41-56.
— Arturo PASCAL, *Le lettere del governatore delle Valli, Sebastiano Castrocaro*, n. 26 (1909), pp. 15-38; n. 28 (1911), pp. 17-49.
— Arturo PASCAL, *Comunità eretiche e chiese cattoliche nelle Valli Valdesi, secondo le relazioni delle visite pastorali del Peruzzi e del Broglia*, n. 30 (1912), pp. 61-73.
— Giovanni JALLA, *Correspondance ecclésiastique vaudoise du XVIe siècle*, n. 33 (1914), pp. 72-92.
— Arturo PASCAL, *Valdesi ed ugonotti a Pinerolo sul principio del 1595*, n. 34 (apr. 1915), pp. 73-78.
— Giovanni JALLA, *La Riforma in Piemonte* [durante il regno di Carlo Emanuele I], n. 42 (dic. 1920), pp. 5-49; n. 43 (set. 1921), pp. 5-56; n. 44 (dic. 1922), pp. 5-41; n. 46 (set. 1924), pp. 20-52; n. 47 (set. 1925), pp. 20-61; n. 48 (set. 1926), pp. 5-42; n. 50 (set. 1927), pp. 38-98; n. 53 (apr. 1929), pp. 89-147; n. 56 (set. 1930), pp. 5-50; n. 57 (1931), pp. 1-53; n. 62 (set. 1934), pp. 5-40; n. 63 (apr. 1935), pp. 5-35.
— Arturo PASCAL, *Mercati e fiere a Luserna nel sec. XVI*, n. 42 (dic. 1920), pp. 50-52.
— Arturo PASCAL, *Un tentativo di eretici contro il castello di Verzuolo (1623)*, n. 44 (dic. 1922), pp. 42-70.
— Luigi Cesare BOLLEA, *Alcuni documenti di storia valdese (1354-1573)*. [Sei documenti sulla persecuzione di Giacomo d'Acaia - Regesto di una Transazione del 1484], n. 44 (dic. 1922), pp. 71-87; n. 45 (set. 1923), pp. 5-14.
— Giacomo RODOLFO, *Documenti del secolo XVI e XVII riguardanti i Valdesi*, n. 50 (set. 1927), pp. 5-37; n. 55 (apr. 1930), pp. 116-131; n. 58 (1932), pp. 153-160.
— Arturo PASCAL, *L'Inquisizione a Chieri e a Carignano nel 1567*, n. 51 (apr. 1928), pp. 88-99.
— Arturo PASCAL, *La lotta contro la Riforma in Piemonte al tempo di Emanuele Filiberto, studiata nelle relazioni diplomatiche tra la Corte Sabauda e la S. Sede (1559-1580)*, n. 53 (apr. 1929), pp. 5-35; n. 55 (apr. 1930), pp. 5-108.
— Arturo MUSTON, *I Valdesi dopo il Sinodo di Cianforan (1532-1561)*, n. 58 (1932), pp. 49-75.
— Franco SCHLITZER, *Contributo alla storia delle missioni cattoliche nelle Valli valdesi*, n. 60 (set. 1933), pp. 116-120.

— Arturo PASCAL, *Documenti sulla riforma a Villafalletto*, n. 63 (apr. 1935), pp. 89-91.
— Giovanni JALLA, *Lettres des pasteurs des Vallées au Consistoire de Genève (1604-1628)*, n. 64 (set. 1935), pp. 36-47.
— Gustavo VINAY, *Un francescano in difesa di un eretico, a Nizza Monferrato, nel 1541*, n. 64 (set. 1935), pp. 82-86.
— Arturo PASCAL, *Un'inchiesta rLligiosa in Val di Susa nel 1575*, n. 79 (apr. 1943), pp. 44-46.
— Arturo PASCAL, *Postille a «La Controriforma nell'Arcidiocesi di Torino» di Grosso-Mellano*, n. 105 (mag. 1959), pp. 83-98.
— Augusto ARMAND HUGON, *Popolo e Chiesa alle Valli dal 1532 al 1561*, n. 110 (dic. 1961), pp. 5-34.
— Lino MARINI, *I primi tempi della Riforma: conservazione e reazione nello Stato sabaudo*, n. 111 (giu. 1962), pp. 43-53.
— Arturo PASCAL, *I Riformati di Poirino*, n. 116 (dic. 1964), pp. 91-95.
— Alain DUFOUR, *Un document sur les Vallées Vaudoises en 1556*, n. 128 (dic. 1970), pp. 57-64.
— Rodolphe PETER, *Le Comte Guillaume de Furstemberg et les Vaudois*, n. 143 (giu. 1978), pp. 27-36.
— Jean-François GILMONT, *L'«Historia delle grandi e crudeli persecuzioni» de Scipione Lentolo*, n. 151 (lug. 1982), pp. 51-68.
— Pier Luca PATRIA, *«Informationes contra hereticos Medianæ». La Comunità valdo-riformata di Meana di Susa in un'inchiesta del secolo XVI*, n. 151 (lug. 1982), pp. 93-109.
— Enea BALMAS, *Un inedito di Scipione Lentolo*, n. 152 (gen. 1983), pp. 31-56.
— Bruno CORSANI, *Uso e interpretazione della Bibbia nel «Manuel du vray chrétien» di Daniel Pastor, ministre de la Parole de Dieu en l'Eglise Réformée de Pragela (Genève 1652)*, n. 161 (lug. 1987), pp. 19-26.

14. La Riforma italiana

a) *Questioni generali*

- Teodoro BALMA, *I movimenti riformatori italiani: fallimento o processo di esaurimento?*, n. 77 (apr. 1942), pp. 22-29.
- Giovanni GONNET, *Calvino e i riformati italiani*, n. 84 (dic. 1945), pp. 25-29.
- Giovanni GONNET, *Su alcuni aspetti della crisi religiosa nei secoli XV e XVI*, n. 97 (mag. 1955), pp. 79-91.
- Delio CANTIMORI, *Studi di storia della Riforma e dell'eresia in Italia e studi sulla storia della vita religiosa nella prima metà del '500 (rapporto fra i due tipi di ricerche)*, n. 102 (dic. 1957), pp. 29-38.
- Giorgio SPINI, *Gli studi sulla Riforma in Italia nei secoli XVII-XIX*, n. 102 (dic. 1957), pp. 51-56.
- Robert M. KINGDON, *Démocratie et l'Eglise: aspects de la querelle disciplinaire chez les calvinistes au XVIe siècle*, n. 120 (dic. 1966), pp. 47-54.
- Valerio MARCHETTI, *L'archivio dell'inquisizione senese*, n. 132 (dic. 1972), pp. 77-83.
- Aldo LANDI, *Il pensiero pedagogico degli eretici italiani del Cinquecento*, n. 144 (dic. 1978), pp. 45-52.
- Enea BALMAS, *In margine al centenario luterano*, n. 155 (lug. 1984), pp. 21-40.
- Giorgio TOURN, *Pubblicazioni luterane*, n. 155 (lug. 1984), pp. 45-58.

b) *Riformatori e riformati*

- Arturo PASCAL, *Una breve polemica tra il riformatore Celso Martinengo e A. Castiglioni da Genova*, n. 35 (set. 1915), pp. 77-89.
- C. A. GARUFI, *Segundo Proceso de Jacobo Bruto, reconçiliado por la Inquisizion del Reyno de Siçilia y relaxado en Palermo al Brazo Seglar (10-VI-1590)*, n. 36 (apr. 1916), pp. 68-96.
- Pietro RIVOIRE, *Jerôme Vida et les hérétiques du diocese d'Alba*, n. 48 (set. 1926), pp. 107-111.
- Pietro RIVOIRE, *L'Inquisition et les hérétiques du nord de l'Italie, d'après les Archives du Vatican*, n. 56 (set. 1930), pp. 51-56.
- Arturo PASCAL, *Turco Balbani e le sue Lettere consolatorie*, n. 59 (apr. 1933), pp. 5-40.
- Arturo PASCAL, *La colonia messinese di Ginevra e il suo poeta Giulio Cesare Paschali*, n. 62 (set. 1934), pp. 118-134; n. 63 (apr. 1935), pp. 36-64; n. 64 (set. 1935), pp. 7-35; n. 65 (apr. 1936), pp. 38-73; n. 66 (set. 1936), pp. 21-54.
- Teofilo G. PONS, *Rifugiati italiani in Ginevra (1660-1721)*, n. 63 (apr. 1935), pp. 75-83.
- Pietro RIVOIRE, *Contributo alla storia della Riforma in Italia*, n. 66 (set. 1936), pp. 55-88.
- Arturo PASCAL, *Un documento intorno al processo di Bartolomeo Fonzio (1558-1562)*, n. 69 (apr. 1938), pp. 68-71.
- Giorgio SPINI, *Alcuni episodi della Riforma lucchese del XVI secolo*, n. 70 (ott. 1938), pp. 82-91.
- Augusto ARMAND HUGON, *Il trattato della Soddisfazione di Cristo, di Agostino Mainardo*, n. 71 (apr. 1939), pp. 69-77.
- Salvatore CAPONETTO, *Un seguace di Juan de Valdés: l'oratore siciliano Bartolomeo Spatafora*, n. 74 (set. 1940), pp. 1-23.

— Teodoro BALMA, *Italiani anticalvinisti del XVI secolo: Celio Secondo Curione*, n. 79 (apr. 1943), pp. 19-22.
— Giovanni LUZZI, *Le versioni bibliche nel secolo della Riforma: Santi Pagnini*, n. 79 (apr. 1943), pp. 1- 8; n. 80 (ott. 1943), pp. 1-21; n. 81 (mag. 1944), pp. 1-23; n. 82 (ott. 1944), pp. 1-11.
— Giovanni GONNET , *Il «Beneficio di Cristo»*, n. 79 (apr. 1943), pp. 30-43.
— Giovanni LUZZI, *La Riforma nelle vallate Grigioni di lingua italiana*, n. 86 (ott. 1946), pp. 1-8; n. 87 (set. 1947), pp. 1-12 [pubbl. con altro titolo]; n. 90 (dic. 1949), pp. 1-16; n. 91 (ago. 1950), pp. 1-29.
— Amedeo MOLNÁR, *Marcello Squarcialupi et l'Unité des Frères tchèques*, n. 100 (dic. 1956), pp. 3-20.
— Salvatore CAPONETTO, *Dell'agostiniano Ambrogio Bolognesi e del suo processo di eresia a Palermo (1552-1554)*, n. 102 (dic. 1957), pp. 39-50.
— Salvatore CAPONETTO, *Significato del «Beneficio di Cristo» alla luce di recenti interpretazioni*, n. 104 (dic. 1958), pp. 43-50.
— Luigi FIRPO, *Il vero autore di un celebre scritto antitrinitario: Christian Francken, non Lelio Socino*, n. 104 (dic. 1958), pp. 51-68; n. 107 (giu. 1960), pp. 27-36.
— Luigi SANTINI, *Appunti sulla ecclesiologia di Pietro Martire Vermigli e la edificazione della Chiesa*, n. 104 (dic. 1958), pp. 69-76.
— Enrico Alberto RIVOIRE, *Eresia e Riforma a Brescia*, n. 105 (mag. 1959), pp. 33-56; n. 106 (dic. 1959), pp. 59-60.
— Luigi SANTINI, *La tesi della fuga nella persecuzione nella teologia di P. M. Vermigli*, n. 108 (dic. 1960), pp. 37-50.
— Valdo VINAY, *La Riforma in Croazia e in Slovenia, e il «Beneficio di Cristo»*, n. 116 (dic. 1964), pp. 19-32.
— Enea BALMAS, *Note sulla fortuna del Flaminio in Francia: Anne de Marguets e Claude d'Espence*, n. 119 (giu. 1966), pp. 25-50.
— Attilio AGNOLETTO, *Appunti sull'escatologia in Filippo Melantone*, n. 120 (dic. 1966), pp. 7-18.
— Enea BALMAS, *Note sul teatro riformato italiano del Cinquecento: Josias, di M. Philone*, n. 120 (dic. 1966), pp. 19-46.
— Salvatore CAPONETTO, *Sulle fonti del «Beneficio di Cristo»*, n. 120 (dic. 1966), pp. 3-6.
— Albert CHENOU, *Taddeo Duno (1523-1613)*, n. 120 (dic. 1966), pp. 55-62.
— Valerio MARCHETTI, *Una tarda conseguenza della «questione della fuga»: il martirio del calvinista Franco de Franco in Lituania nel 1611*, n. 122 (dic. 1967), pp. 17-24.
— Attilio AGNOLETTO, *Alcune considerazioni sulle «annotationes» di Johann Bugenhagen alle lettere paoline (1524)*, n. 125 (giu. 1969), pp. 15-26.
— Luigi SANTINI, *«Scisma» e «eresia» nel pensiero di P. M. Vermigli*, n. 125 (giu. 1969), pp. 27-44.
— Manfred WELTI, *La contribution de Giovanni Bernardino Bonifacio, marquis d'Oria, à l'édition princeps du «De haereticis an sint persequendi»*, n. 125 (giu. 1969), pp. 45-49.
— Albano BIONDI, *Il «Pasquillus extaticus» di C. S. Curione nella vita religiosa italiana della prima metà del '500*, n. 128 (dic. 1970), pp. 29-38.
— Achille OLIVIERI, *«Ortodossia» ed «eresia» in Bartolomeo Fonzio*, n. 128 (dic. 1970), pp. 39-56.
— Gianpaolo ZUCCHINI, *Contributi agli studi sulla giovinezza di Fausto Sozzini*, n. 130 (dic. 1971), pp. 35-42.

15. L'epoca delle Pasque Piemontesi e della guerra dei banditi (1650-1685)

— William MEILLE, *Le cantique des Vallées du Piémont*, n. 6 (1889), pp. 11-20.
— William MEILLE, *Un procès au sujet de Jean Léger*, n. 9 (mag. 1892), pp. 29-34.
— Giovanni JALLA, *Un precursore del Puseismo alle Valli al secolo XVII*, n. 9 (mag. 1892), pp. 34-40.
— Teofilo GAY, *Trois documents de 1655 et 1686*, n. 26 (1909), pp. 39-48.
— Howard Teofilo GAY, *Recentissima pubblicazione di storia valdese (I Cantoni evangelici e i valdesi negli anni 1663-64)*, n. 29 (1911), pp. 34-37.
— Giovanni JALLA, *Josué Janavel (1617-1690)*, n. 38 (set. 1917), pp. 5-81.
— Giovanni JALLA, *Quelques documents sur les Vaudois prisonniers lors des Pâques Piémontaises (1655)*, n. 40 (set. 1919), pp. 50-67.
— Teodoro BALMA, *Lettres de Pasteurs Vaudois (1628-1688)*, n. 57 (1931), pp. 131-166; n. 60 (set. 1933), pp. 98-115; n. 62 (set. 1934), pp. 92-104.
— Arturo PASCAL, *La missione segreta del medico losannese Giov. Antonio Guerino ai Valdesi del Piemonte ed un abbozzo di trattato di pace tra Duca e Valdesi, nel giugno del 1655*, n. 57 (1931), pp. 54-97.
— J. CHOPARD - Teofilo G. PONS, *Quelques documents neuchâtelois du XVII[e] et du XVIII[e] siècle concernant les Vaudois*, n. 67 (apr. 1937), pp. 96-114.
— Bernard GAGNEBIN, *Olivier Cromwell, Genève et les Vaudois du Piémont*, n. 72 (set. 1939), pp. 237-254.
— J. STALÉ , *Neuchâtel et les Vaudois du Piémont en 1678*, n. 72 (set. 1939), pp. 272-281.
— Arturo PASCAL, *Il figlio di Giosuè Gianavello. Leggenda e storia*, n. 76 (ott. 1941), pp. 3-9.
— Anna Maria MASSINI, *La seconda Madama Reale e la sua politica nei riguardi dei valdesi*, n. 77 (apr. 1942), pp. 41-42.
— Mia S. H. VAN OOSTVEEN, *Le premier séjour de Henri Arnaud en Hollande*, n. 86 (ott. 1946), pp. 19-27.
— Giorgio SPINI, *I Valdesi nell'opinione pubblica del Seicento italiano*, n. 92 (ago. 1951), pp. 24-40.
— Tullio CONTINO, *L'intervento diplomatico inglese a favore dei Valdesi in occasione delle Pasque Piemontesi del 1655*, n. 94 (ago. 1953), pp. 35-43.
— Augusto ARMAND HUGON, *Le Pasque Piemontesi e il Marchese di Pianezza (1655)*, n. 98 (dic. 1955), pp. 5-51.
— Augusto ARMAND HUGON, *Il Conte di Marolles contro Janavel e Jahier*, n. 98 (dic. 1955), pp. 52-62.
— Gino COSTABEL, *Il diario di Salomone Hirzel e le Patenti di grazia del 1655*, n. 98 (dic. 1955), pp. 63-72.
— Gino COSTABEL, *Le patenti del 1664 e il diario di Gaspare Hirzel*, n. 99 (ago. 1956), pp. 77-86.
— Teofilo PONS, *L'ultimo decennio della vita di Giovanni Léger e la sua «Storia»*, n. 107 (giu. 1960), pp. 37-76.
— Arturo PASCAL, *L'anello dell'ambasciatore di Francia e l'istituzione di doti per le giovani valdesi cattolizzate*, n. 113 (giu. 1963), pp. 95-108.
— Enea BALMAS, *La Relatione della guerra Valdese (1655)*, n. 115 (giu. 1964), pp. 2-46.
— [Arturo PASCAL], *L'apostasia di un canonico casalese*, n. 119 (giu. 1966), pp. 61-63.
— Esther MENASCÉ, *Milton e i Valdesi*, n. 121 (giu. 1967), pp. 3-40.

16. La persecuzione del 1686 e la prigionia dei valdesi

1940), pp. 24-42; n. 83 (mag. 1945), pp. 1-12; n. 85 (mag. 1946), pp. 1-19; n. 87 (set. 1947), pp. 13-28; n. 90 (dic. 1949), pp. 17-39; n. 91 (ago. 1950), pp. 30-45; n. 92 (ago. 1951), pp. 1-23; n. 94 (ago. 1953), pp. 1-34; n. 95 (mag. 1954), pp. 1-28; n. 96 (nov. 1954), pp. 1-22; n. 97 (mag. 1955), pp. 1-23; n. 99 (ago. 1956), pp. 3-40; n. 101 (mag. 1957), pp. 3-40; n.103 (mag. 1958), pp. 3-36; n. 105 (mag. 1959), pp. 3-32; n. 106 (dic. 1959), pp. 3-30; n. 107 (giu. 1960), pp. 3-26; n. 109 (giu. 1961), pp. 3-34; n. 112 (dic. 1962), pp. 3-34; n. 113 (giu. 1963), pp. 3-26; n. 115 (giu. 1964), pp. 47-71; n. 116 (dic. 1964), pp. 43-70; n. 117 (giu. 1965), pp. 97-133; n. 118 (dic. 1965), pp. 23-77; n. 121 (giu. 1967), pp. 41-92; n. 122 (dic. 1967), pp. 15-46; n. 123 (giu. 1968), pp. 19-44; n. 124 (dic. 1968), pp. 25-55.

— Enrico Alberto RIVOIRE, *Eroi e martiri di Angrogna al tempo della Dispersione e del Rimpatrio*, n. 72 (set. 1939), pp. 255-271.
— Carlo MORRA, *La prigionia dei Valdesi nel castello di Fossano nel 1686-87*, n. 128 (dic. 1970), pp. 65-70.
— Julia BUCKROYD, *I Valdesi e i giornali inglesi. 1680-1689*, n.137 (giu. 1975), pp. 21-26.
— Roberto OSCULATI, *Reazioni romane alla revoca dell'editto di Nantes (1685-1689)*, n. 159 (lug. 1986), pp. 3-18.
— Ferruccio JALLA, *Gli scritti di Giosuè Janavel dal 1667 al 1686*, n. 161 (lug. 1987), pp. 27-54.

17. L'esilio e la dispersione (1686-1690)

— Davide PEYROT , *Berne et les Vaudois en 1686*, n. 3 (dic. 1887), pp. 12-23.
— Augusto JAHIER, *Huit pièces relatives aux Vaudois exilés en Suisse (1687-8)*, n. 4 (ago. 1888), pp. 13-19.
— Eugenio DE BUDÉ, *Le séjour des Vaudois du Piémont en Suisse (1729-33)*, n. 6 (1889), pp. 21-29.
— [Giovanni JALLA], *Un nouveau document sur l' exil*, n. 16 (ago. 1898), pp. 45-48.
— Oscar COCORDA, *Les origines de la colonie hollandaise du Cap*, n. 18 (set. 1900), pp. 20-27.
— Giovanni JALLA, *Quelques documents relatifs aux Vaudois emprisonnés pour leur foi en 1686*, n. 37 (set. 1916), pp. 56-93.
— Giovanni JALLA, *Le notaire D. Forneron et son récit de la persécution de 1686*, n. 39 (set. 1918), pp. 5-18.
— Arturo PASCAL, *I Valdesi cattolizzati a Carmagnola (1689-90)*, n. 41 (mag. 1920), pp. 23-39.
— Charles EYNARD, *Les adieux des Vaudois à Bâle*, n. 44 (dic. 1922), pp. 88-109.
— Charles EYNARD, *Les Vaudois dans le canton de Bâle*, n. 45 (set. 1923), pp. 15-50; n. 46 (set. 1924), pp. 53-78.
— Charles EYNARD, *Les Pèlerins. (Les Vaudois en Suisse)*, n. 48 (set. 1926), pp. 43-106; n. 51 (apr. 1928), pp. 33-78.
— Charles MAMBOURY, *A propos des passages ou des séjours des Vaudois du Piémont dans le pays de Vaud*, n. 61 (apr. 1934), pp. 47-63.
— Tommaso Riccardo CASTIGLIONE , *Les Vaudois du Piémont à Genève*, n. 72 (set. 1939), pp. 179-190.
— *Il passaporto dei Valdesi*, n. 72 (set. 1939), pp. 227-233.
— Albert BURMEISTER, *Payerne et les réfugiés vaudois*, n. 72 (set. 1939), pp. 282-297.

18. Il Glorioso Rimpatrio e la Balziglia (1689-90)

— [Arturo PASCAL], *L'inseguimento dei prodi di Arnaud nel Fossigni, nella Tarantasia e nella Moriana*, n. 72 (set. 1939), pp. 82-99.
— Arturo PASCAL, *Lo sbarramento militare di Val Susa e la vittoria di Salabertano*. n. 72 (set. 1939), pp. 100-118.
— E[manuele]. G[RILL]., *L'anabasi valdese*, n. 72 (set. 1939), pp. 119-134.
— Arturo PASCAL, *Il Marchese Antonio di Feuquières e le sue campagne militari contro i Valdesi*, n. 72 (set. 1939), pp. 135-152.
— Teofilo G. PONS, *Il ritorno dei Valdesi in patria secondo la relazione di Francesco Huc*. n. 72 (set. 1939), pp. 153-178 [vedi anche infra: Theo Kiefner].
— Alfredo ROSTAIN, *Echi del Rimpatrio nell'epistolario del Nunzio di Savoia*, n. 72 (set. 1939), pp. 191-216.
— O. E. STRASSER, *La spedizione di J. J. Bourgeois secondo una relazione anonima*, n. 72 (set. 1939), pp. 217-226.
— Enrico Alberto RIVOIRE , *Eroi e martiri di Angrogna al tempo della Dispersione e del Rimpatrio*, n. 72 (set. 1939), pp. 255-271.
— Arturo PASCAL, *Lettere di esuli alla vigilia del Rimpatrio*, n. 76 (ott. 1941), pp. 33-43.
— Arturo PASCAL, *L'assedio della Balsiglia secondo lettere inedite di missionari francesi*, n. 77 (apr. 1942), pp. 30-40.
— Teofilo G. PONS, *La deposizione del capitano Paolo Pellenc*, n. 78 (ott. 1942), pp. 29-33.
— Arturo PASCAL, *Medici e chirurghi nell'epopea del Rimpatrio*. n. 80 (ott. 1943), pp. 22-48.
— Augusto ARMAND HUGON, *In margine al Rimpatrio: alcuni avvenimenti del 1689 a Bobbio secondo la relazione di un ufficiale ducale*, n. 86 (ott. 1946). pp. 28-33.
— Teofilo G. PONS, *L'autore della «Histoire de la Glorieuse Rentrée»*. n. 124 (dic. 1968). pp. 56-82.
— Ferruccio JALLA, *Réglement à observer dans le corps de garde*. n. 158 (gen. 1986), pp. 33-46.
— Arturo PASCAL, *L'exempt des Gardes du Corps de S.A.R. de Savoie Favier et les Vaudois du Piémont*, n. 164 (giu. 1989), pp. 3-20.
— Ferruccio JALLA, *Gli ultimi scritti di Giosuè Janavel: le Istruzioni militari del 1688 e 1689*. n. 164 (giu. 1989), pp. 21-62.
— Theo KIEFNER, *Il diario del Glorioso Rimpatrio attribuito a François Huc*. n. 164 (giu. 1989), pp. 97-99.
— Theo KIEFNER, *Il manoscritto di Cracovia*, n. 167 (dic. 1990), pp. 43-64.

19. I Valdesi fino alla morte di Vittorio Amedeo II

— Jean Daniel ARMAND HUGON, *Le cimitière de la famille Durand-Canton*. n. 8 (mar. 1891). pp. 58-62.
— [Nathanael WEISS], *Un martyr inconnu à Turin (27-X-1698)*, n. 8 (mar. 1891), pp. 76-79.
— Giovanni RIBET, *Popolazione e bestiame del Val S. Martino nel 1698 secondo un documento inedito*, n. 18 (set. 1900), pp. 28-44.
— [Eugène DE BUDÉ] , *État présent des Vallées de Piémont tant pour l'ecclésiastique que pour le politique, 1699*, n. 21 (giu. 1904), pp. 87-91.
— Davide JAHIER, *Lettere inedite di Enrico Arnaud*. n. 46 (set. 1924). pp. 79-90.
— Giovanni JALLA, *Trois documents immédiatement postérieurs à la Rentrée*, n. 47 (set. 1925), pp. 76-81.

20. Val Pragelato e colonie di Germania

— Pietro RIVOIRE, *Relèvement momentané et extinction des Eglises Vaudoises dans le Val Pragela*, n. 10 (ago. 1893), pp. 10-21.
— W. KOPP, *Pérouse; communauté de Vaudois du Wurtemberg*, n. 10 (ago. 1893), pp. 91-98.
— [Daniel BONIN], *Déclaration de Son Altesse Ernest Louis, Landgrave de Hesse, en faveur des Vaudois*, n. 12 (1895), pp. 1-16.
— L. ACHARD, *La colonie vaudoise de Dornholzhausen* [traduz. di Henri Meille], n. 13 (1896), pp. 3-24.
— Alexandre VINAY, *Actes des Synodes des colonies vaudoises du Wurtenberg et pays voisins (1701-69)*, n. 18 (set. 1900), pp. 45-189.
— Alexandre VINAY, *Registres de l'ancienne Église Évangélique Vaudoise de Mentoules, en val Cluson, de juin 1629 à octobre 1685*, n. 22 (giu. 1905), pp. 51-321.
— Alexandre VINAY, *Les Mentoulois en exil avec un état des familles qui allèrent fonder Nordhausen*, n. 22 (giu. 1905), pp. 322-339.
— Teofilo GAY, *Les derniers Vaudois du Pragela*, n. 27 (1910), pp. 3-19.
— Siegfried MAIRE , *Les Vaudois réfugiés de Piémont en Suisse en 1731*, n. 29 (1911), pp. 14-30.
— Marie DE CHAMBRIER, *Mémoire en faveur du Prajela que la guerre a fait fuir du Palatinat et se retirer en Irlande (1693)* [l'autore è Henri De Mirmand], n. 29 (1911), p. 31.
— Teodoro BALMA, *Una famiglia valdese del XVIII secolo*, n. 63 (apr. 1935), pp. 84-88.
— Attilio FORNERON, *Le condizioni dei Pragelatesi durante i preliminari della pace di Utrecht (1709-1713). Il caso Borel*, n. 69 (apr. 1938), pp. 58-67.
— Attilio FORNERON, *L'articolo segreto sul Pragelato nel trattato di alleanza colle Potenze marittime. L'interpretazione sabauda secondo le lettere agli inviati all'Aja e a Londra*, n. 70 (ott. 1938), pp. 64-77.
— Jean MEYHOFFER, *Réfugiés piémontais en terres romandes de Berne an 1697-1698*, n. 72 (set. 1939), pp. 298-310.
— Karl TALMON-GROS, *Notizie intorno alla colonia valdese di Neuhengstett nel Wurtemberg (1698)*, n. 70 (ott.. 1938), pp. 78-81.
— Karl TALMON-GROS, *L'emigrazione valdese nel Wurtemherg (1698)*, n. 73 (apr. 1940), pp. 57-60.
— Teofilo G. PONS, *Ultimi battesimi dei Valdesi di Pragelato al principio del sec. XVIII (1709-1728)*, n. 126 (dic. 1969), pp. 3-36.
— Theo KIEFNER, *Enrico Arnaud in Germania (1698-1721)*, n. 131 (giu. 1972), pp. 59-82.
— Theo KIEFNER, *Régistres de l'Eglise évangélique vaudoise de Mentoulles en Val Cluson pour l'année 1674*, n. 133 (giu. 1973), pp. 49-56.
— Werner EISS, *Le refuge vaudois en Allemagne*, n. 143 (giu. 1978), pp. 51-55.
— Theo KIEFNER, *Chronique de Jacob Perron*, n. 143 (giu. 1978), pp. 73-79.
— Giuseppe TROMBOTTO, *Jean Balcet e la crisi arminiana in val Chisone*, n. 147 (giu. 1980), pp. 31-49.
— Valdo VINAY, *I rifugiati valdesi nell' Assia-Darmstadt e la loro corrispondenza con l'arcivescovo Thomas Tenison di Canterbury (1699)*, n. 147 (giu. 1980), pp. 51-63.

21. Il Settecento (1730-1790)

— J[ean]. D[aniel]. CHARBONNIER, *Un enlèvement à S. Germain*, n. 8 (mar. 1891), pp. 79-84.

22. L'epoca della Rivoluzione, della Repubblica e dell'Impero

23. La Restaurazione, fino al regno di Carlo Alberto

— Davide JAHIER , *La Restaurazione nelle Valli valdesi*, n. 30 (1912), pp. 21-60; n. 33 (1914), pp. 5-64; n. 34 (apr. 1915), pp. 5-41; n. 35 (set. 1915), pp. 5-76; n. 36 (apr. 1916), pp. 9-67; n. 37 (set. 1916), pp. 9-55.
— Davide JAHIER, *L'Emancipation complète des Protestants Vaudois du Piémont, réclamée... par leur compatriote, le comte Ferdinand Dal Pozzo*, n. 34 (apr. 1915), pp. 42-68.
— Davide JAHIER, *Un quaker bienfaiteur des Vaudois: W. Allen*, n. 36 (apr. 1916), pp. 97-110.
— Marie DE CHAMBRIER, *Notes sur les Eglises Vaudoises, 1820-21*, n. 39 (set. 1918), pp. 21-29.
— P. BONANOMI, *Quelques détails sur l'histoire de la fondation de l'Eglise Protestante Réformée de Gènes*, n. 46 (set. 1924), pp. 5-19.
— Arturo PASCAL, *Un rullo di tamburo, un panico generale ed un'inchiesta governativa in Val Luserna nell'anno 1830*, n. 75 (apr. 1941), pp. 1-24.
— John PINNINGTON, *La scoperta dei Valdesi da parte degli Anglicani*, n. 126 (dic. 1969), pp. 63-74.
— Enrico PEYROT, *I grandi benefattori dei Valdesi: William Stephen Gilly*, n. 129 (giu. 1971), pp. 25-70.
— Augusto ARMAND HUGON, *Echi della cultura francese del '700 e dell' 800 nelle Valli valdesi*, n. 152 (gen. 1983), pp. 57-64.
— Davide GIANNONI, *Una Chiesa romantica?*, n. 157 (lug. 1985), pp. 59-66.
— Giorgio PEYROT, *Una lettera di Charlotte Peyrot*, n. 162 (giu. 1988), pp. 27-46.
— Emanuela CALDIROLA, *Riflessioni di un viaggiatore scozzese fra scenari romantici e suggestioni storiche*, n. 167 (dic. 1990), pp. 27-34.

24. L'epoca di Carlo Alberto e l'emancipazione (1831-1848)

— Davide JAHIER, *Charles Albert et les Vaudois avant 1848*, n. 15 (1898), pp. 1-32.
— Ernesto GIAMPICCOLI, *I segni precursori ed i fautori principali dell'Emancipazione*, n. 15 (1898), pp. 33-57.
— Jean Jacques PARANDER, *La fête du 17 février*, n. 15 (1898), pp. 58-67.
— *Dove, quando e come fu formulato l'atto di emancipazione*, n. 15 (1898), pp. 68-73.
— Davide JAHIER, *Histoire du Collège Vaudois*, n. 19 (mag. 1902), pp. 3-30; n. 20 (apr. 1903), pp. 3-37.
— Davide JAHIER, *Per una nuova biografia del generale Carlo Beckwith*, n. 38 (set. 1917), pp. 82-90.
— Davide JAHIER, *Un episodio della protezione diplomatica inglese durante il regno di Carlo Alberto*, n. 39 (set. 1918), pp. 19-27.
— Giovanni LUZZI, *Il concetto che gli esuli italiani avevano dei Valdesi verso il tempo dell'Editto di Emancipazione*, n. 40 (set. 1919), pp. 5-19.
— Davide JAHIER, *Prima origine della Chiesa evangelica francese in Nizza Marittima*, n. 43 (set. 1921), pp. 57-72.
— A[ttilio]. J[ALLA]., *Le manifestazioni valdesi del febbraio 1848*, n. 49 (apr. 1927), pp. 56-62.

25. Colonie valdesi in America

26. Dal 1848 ai tempi attuali. L'opera di evangelizzazione

— Emilio COMBA, *L'interprétation progressive de l'Edit d'Emancipation en corrélation avec la Constitution et telle qu'elle a été provoquée par la Mission Evangélique Vaudoise*, n. 15 (1898), pp. 75-94.
— Paolo GEYMONAT, *Emancipazione ed evangelizzazione*, n. 15 (1898), pp. 95-105.
— Guglielmo MEILLE , *Cinquant'anni di vita civile*, n. 15 (1898), pp. 127-140.
— Enrico BOSIO, *Cinquante ans de vie ecclésiastique*, n. 15 (1898), pp. 141-159.
— Davide JAHIER, *Un po' di storia contemporanea: la Scuola Latina di Pomaretto*, n. 16 (ago. 1898), pp. 32-44.
— Giovanni LUZZI, *Le leggende del palazzo Salviati*, n. 41 (mag. 1920), pp. 5-21.
— Arturo MUSTON, *I primordi dell'opera evangelica in Nizza Marittima e i Valdesi*, n. 68 (set. 1937), pp. 63-73.
— Arturo MUSTON, *Un pioniere dell'evangelismo nella risorgente Italia: Paolo Geymonat (1827-1907)*, n. 73 (apr. 1940), pp. 1-28.
— Arturo MUSTON, *Alberto Revel (1837-1888)*, n. 75 (apr. 1941), pp. VII-XVI.
— Attilio JALLA, *Distruzioni nella Valle del Pellice (8 settembre 1943 - 27 aprile 1945)*, n. 84 (dic. 1945), pp. 30-49.
— Augusto ARMAND HUGON, *Villar e Bobbio dal 1943 al 1945*, n. 84 (dic. 1945), pp. 50-53.
— Augusto ARMAND HUGON, *I Valdesi in Italia dal 1848 al 1948*, n. 89 (1948), pp. 4-11.
— Arnaldo COMBA, *Le opere valdesi d'assistenza sociale nel secolo 1848-1948*, n. 89 (1948), pp. 41-45.
— Umberto MARCELLI, *Dibattito al Parlamento subalpino sulla questione degli acattolici*, n. 102 (dic. 1957), pp. 57-62.
— Fernando MANZOTTI, *Dall'evangelismo valdese alla propaganda socialista nella pianura padana*, n. 102 (dic. 1957), pp. 63-72.
— Umberto MARCELLI, *Alcuni rapporti fra Cavour e i Valdesi*, n. 104 (dic. 1958), pp. 77-84.
— Arnaldo CICCHITTI-SURIANI, *Lo scisma di Grotte nel 1873 e l'origine del locale di culto valdese*, n. 111 (giu. 1962), pp. 67-78.
— Gino CERRITO, *Appunti sulla diffusione del Protestantesimo in Sicilia dopo l'Unità*, n. 114 (dic. 1963), pp. 57-78.
— Romain RAINERO, *Una pagina ignorata della storia dei Valdesi in Africa: l'iniziativa di Manfredo Camperio per una emigrazione valdese in Eritrea*, n. 114 (dic. 1963), pp. 79-86.
— Luigi SANTINI, *La comunità evangelica valdese di Como in un secolo di vita (1863-1963)*, n. 117 (giu. 1965), pp. 45-60.
— Micheline TRIPET, *L'affaire Bert*, n. 133 (giu. 1973), pp. 57-76.
— Enrico JAHIER, *I battaglioni alpini valdesi nella guerra dolomitica 1915-1918*, n. 137 (giu. 1975), pp. 27-57.
— Paolo GNUDI, *Valdesi nella terza guerra d'indipendenza (1866)*, n. 139 (giu. 1976), pp. 3-37; n. 141/142 (giu./dic. 1977), pp. 27-52.
— Claudio ROCCO, *L'America protestante di fronte all'Italia fascista e del dopoguerra*, n. 146 (dic. 1979), pp. 119-139.
— Antonio ADAMO, *L'atteggiamento della Chiesa valdese nei confronti della guerra di Libia e della I guerra mondiale*, n. 147 (giu. 1980), pp. 9-29.
— Bruno CORSANI, *Controlli di polizia sui pastori stranieri durante la I guerra mondiale*, n. 149 (giu. 1981), pp. 79-85.
— Giorgio ROCHAT, *Chiesa valdese e regime fascista*, n. 152 (gen. 1983), pp. 73-84.

27. Evangelismo in Italia (escluso i Valdesi) - vecchi cattolici - modernisti

— Giuseppe GATTO, *Linee per una ricerca su alcuni aspetti del movimento pentecostale in Calabria*, n. 130 (dic. 1971), pp. 83-86.
— Daisy D. RONCO, *Cenni inediti su Matilde Calandrini*, n. 132 (dic. 1972), pp. 85-93.
— Alba Rosa LEONE, *Villa San Sebastiano: una comunità evangelica nel periodo fascista*, n. 132 (dic. 1972), pp. 95-132.
— Giordano GAMBERINI, *I protestanti nella Massoneria italiana del primo Novecento*, n. 132 (dic. 1972), pp. 133-139.
— Augusto COMBA, *Patriottismo cavouriano e religiosità democratica nel «Grande Oriente Italiano»*, n. 134 (dic. 1973), pp. 96-121.
— Giorgio SPINI, *Motivazioni cristiane dell'opposizione al fascismo*, n. 140 (dic. 1976), pp. 121-128.
— Lorenza GIORGI, *Una corrispondenza italiana di Adolf Harnack: Alessandro Chiappelli*, n. 144 (dic. 1978), pp. 77-84.
— Cesare MILANESCHI, *Ugo Ianni: la coscienza protestante di un pioniere dell'ecumenismo*, n. 148 (dic. 1980), pp. 85-98.
— Vincenzo CAROLA, *Evangelici e democratici a Napoli dal 1860 al 1865*, n. 154 (lug. 1984), pp. 39-58.
— Anna Maria VALDAMBRINI-DRAGONI, *Un'istituzione a carattere professionale nel XIX secolo: l'Asilo evangelico del dr. Comandi*, n. 157 (lug. 1985), pp. 31-50.
— Mario CIGNONI, *Colportori evangelici a Porta Pia nel 1870*, n. 168 (giu. 1991), pp. 3-8.
— Franco CHIARINI, *Brevi note sulle fonti dell'archivio metodista*, n. 169 (dic. 1991), pp. 67-70.
— Giorgio ROCHAT, *Le fonti della polizia fascista sulle chiese pentecostali*, n. 169 (dic. 1991), pp. 71-78.
— Francesco TOPPI, *Fonti storiche del movimento pentecostale italiano*, n. 169 (dic. 1991), pp. 79-88.
— Michela D'ANGELO, *Comunità anglicane in Sicilia nella prima metà dell'Ottocento*, n. 169 (dic. 1991), pp. 89-102.

28. Chiesa valdese: Organizzazione ecclesiastica - Assistenza - Istruzione

— Giovanni JALLA, *Notice sur le S. Ministère et sur l'organisation ecclésiastique au sein des Eglises Vaudoises*, n. 14 (nov. 1897), pp. 3-22; n. 16 (ago. 1898), pp. 3-21.
— Davide JAHIER, *Un po' di storia contemporanea: la Scuola Latina di Pomaretto*, n. 16 (ago. 1898), pp. 32-44.
— Davide JAHIER, *Histoire du Collège Vaudois*, n. 19 (mag. 1902), pp. 3-30; n. 20 (apr. 1903), pp. 3-37.
— Giovanni JALLA, *Synodes Vaudois de la Réformation à l'exil*, n. 20 (apr. 1903), pp. 93-133; n. 21 (giu. 1904), pp. 62-86; n. 22 (giu. 1905), pp. 28-50; n. 23 (giu. 1906), pp. 56-103; n. 25 (1908), pp. 19-37; n. 26 (1909), pp. 49-86; n. 27 (1910), pp. 20-44; n. 28 (1911), pp. 50-113.
— Giorgio PEYROT, *L'istituto dell'autonomia delle comunità nel diritto ecclesiastico*, n. 82 (ott. 1944), pp. 12-32; n. 83 (mag. 1945), pp. 13-29.
— Teofilo G. PONS, *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises, 1692-1854*, n. 88 (1948), pp. XXX-344.

29. Monografie comprendenti un vasto periodo

— Pietro RIVOIRE , *Storia dei Signori di Luserna*, n. 11 (apr. 1894), pp. 1-86; n. 13 (1896), pp. 38-112; n. 14 (nov. 1897), pp. 23-44; n. 17 (giu. 1899), pp. 3-93; n. 20 (apr. 1903), pp. 38-85.
— Giovanni JALLA, *Données généalogiques sur la famille des capitaines et pasteurs Jahier*, n. 34 (apr. 1915), pp. 62-72.
— Giovanni JALLA, *Notice généalogique sur la famille des pasteurs Peyran*, n. 35 (set. 1915), pp. 90-104.
— Teodoro BALMA, *La ville de Strasbourg et les Vaudois*, n. 67 (apr. 1937), pp. 63-95.
— James CHOPARD - Théophile PONS, *Quelques documents neuchâtelois du XVIIe et du XVIIIe siècle concernant les Vaudois*, n. 67 (apr. 1937), pp. 96-114.
— Augusto ARMAND HUGON, *Storia del Forte di Torre Pellice*, n. 69 (apr. 1938), pp. 13-36; n. 70 (ott. 1938), pp. 18-38.
— Augusto ARMAND HUGON, *Vicende italiane ed europee di una famiglia valdese: i Pellegrin*, n. 113 (giu. 1963), pp. 64-93.
— Beatrice APPIA, *Une famille vaudoise du Piémont du XIVe au XIXe siècle*, n. 126 (dic. 1969), pp. 37-62; n. 127 (giu. 1970), pp. 3-40.

30. Il popolo delle Valli
(folklore, dialetti, vita economico-sociale, arte, cartografia, curiosità)

— J[ean]. D[aniel]. CHARBONNIER, *Un enlèvement à S. Germain*, n. 8 (mar. 1891), pp. 79-84.
— Pietro RIVOIRE, *Rapport sur la méthode à suivre dans la composition d'un dictionnaire vaudois*, n. 9 (mag. 1892), pp. 7-79.
— Giovanni JALLA, *Quelques notes historiques sur le Français et l'Italien comme langues parlées chez les Vaudois du Piémont*, n. 11 (apr. 1894), pp. 86-91.
— Giovanni RIBET, *Popolazione e bestiame del Val S. Martino nel 1698, secondo un documento inedito*, n. 18 (set. 1900), pp. 28-44.
— Jean Daniel ARMAND HUGON, *Coumpare lou lu e coumare la vourp*, n. 33 (1914), pp. 93-95.
— Jean Daniel ARMAND HUGON, *Lou bouc e lou lu ent'la capella de Rourà*, n. 35 (set. 1915), p. 112.
— David RIVOIR, *Étude sur la cartographie des Vallées Vaudoises*, n. 47 (set. 1925), pp. 68-75.
— David RIVOIR, *Causerie sur les armoiries du peuple vaudois*, n. 56 (set. 1930), pp. 76-84.
— Teofilo G. PONS, *I nostri proverbi*, n. 57 (1931), pp. 98-131; n. 58 (1932), pp. 98-133; n. 59 (apr. 1933), pp. 70-106; n. 64 (set. 1935), pp. 87-114; n. 70 (ott. 1938), pp. 39-63; n. 116 (dic. 1964), pp. 71-89 [cfr. anche il n. 158 (gen. 1986), pp. 23-32].
— Gustavo VINAY, *L'acte de fondation du moulin de Cianto-rano*, n. 60 (set. 1933), pp. 62-67.
— Teofilo G. PONS, *Infanzia, fanciullezza e giovinezza di ieri nelle nostre Valli*, n. 62 (set. 1934), pp. 105-117; n. 83 (mag. 1945), pp. 38-57.
— Teofilo G. PONS, *Piante da frutto spontanee e coltivate in Val Germanasca*, n. 66 (set. 1936), pp. 95-98.

— Maria Grazia CAFFARO, *Alfabetismo e analfabetismo nella prima metà dell'Ottocento*, n. 167 (dic. 1990), pp. 3-26.
— Ferruccio JALLA, *La popolazione valdese nelle Valli alla fine del 1690*, n. 167 (dic. 1990), pp. 65-82.

31. Convegni storici

— Elena ROTELLI, *In margine al XIV Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia: silloge dei dibattiti sulle relazioni storiche e sulle conferenze a carattere teologico*, n. 136 (dic. 1974), pp. 133-142.
— Giovanni GONNET, *Tentativo di bilancio del convegno*, n. 136 (dic. 1974), pp. 143-153.
— Achille OLIVIERI, *«Permanenze» nella storiografia religiosa italiana: il XV Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia*, n. 138 (dic. 1975), pp. 131-148.
— Louis MORDANT, *Décade d'Études Vaudoises du Luberon, Lourmarin de Provence, 24 Juillet - 5 Août 1975*, n. 139 (giu. 1976), pp. 39-40.
— Elena ROTELLI, *Il XVI Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia*, n. 140 (dic. 1976), pp. 129-137.
— Elena ROTELLI, *Tavola rotonda su «Libertà religiosa in Italia dal 1929 ad oggi»*, n. 144 (dic. 1978), pp. 5-8.
— Augusto COMBA, *XXVII Convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia*, n. 161 (lug. 1987), pp. 61-68.

SUMMARY OF THE ARTICLES

LORD FONTJULIANNE AND THE "GLORIOUS RETURN", by Ferruccio Jalla

On the 16th September 1689 a Protestant minister wrote a letter to Captain Fontjulianne of Montélimar. The Captain had, in 1655, fought valiantly with fellow Protestant Waldensians, however later, with the Revocation of the Edict of Nantes, he had become a Catholic. The minister implored him strongly to return to his original faith and to get out of France, so he could continue to be an example, at home and abroad, to the Huguenots of the Dauphiné.

The letter came into possession of the Parliament of the Dauphiné and was forwarded to Paris where it was viewed with great interest, for both political and military reasons. Infact, included in this letter, were the planned operations of the allied powers for the invasion of France: two successive small armies to arrive at the stronghold in the Waldensian Valleys established by the expedition of the 'Return' and then, later in 1689, to enter the Dauphiné to accompany an expected revolt of the lately converted Huguenots of South East France.

This unedited document is particularly interesting and gives a better understanding of the 'Return' and its relationship with the politics of the Protestant powers.

ENRICHETTA CARACCIOLO DI FORINO, by Alfonso Scirocco.

In 1901 the magazine of the Wesleyan Methodist Church announced the death of Enrichetta Caracciolo di Forino who had survived until the beginning of the new century. She had, for a long period, been noted for the publication of "Mysteries of the Neapolitan Cloister" in 1864 by Barbera — now a major publisher. Caracciolo had become an enclosed nun without a vocation and with the arrival of Garibaldi in November 1860, left her convent. The year after she married a compatriot and became an evangelical, their wedding being held in the Methodist Church.

The uproar and notable reviews that her book aroused led the ex-nun to try her hand at writing again — always inspired of course by her experience as a nun and emphasizing the sinful life within the convents — attempts which were both modest and without echo.

She remained however an exemplary figure within the sphere of the 18th century anticlerical Evangelical tradition, even more after 1894 when she was unmortalized in a biography written by Francesco Sciarelli, an ex-monk and methodist minister.

THE WALDENSIAN CHURCH OF LUCCA AND THE DIASPORA AROUND BARGA IN THE 19th CENTURY, by Paola Frateschi.

Waldensian evangelization, begun in the Lucca area in 1861, developed in an environment, which for historical reasons was very sensitive in respect to the question of religion. Infact many left this area in the 16th century for Geneva, escaping persecution; and those families who arrived there became part of the protestant elite of that city. Amongst the few Swiss families, originally from the Grigioni, was the family of Giovanni Luzzi, settled in the Lucca region and the nucleus of the new evangelical settlement.

The latter grew, despite ups and down, both, at Lucca and at Barga, thanks to the work of men such as Matteo Prochet, Daniele Revel, Augusto Meille, Quintilio Pistocchi and in 1867-68 with the intervenion of Desanctis and Gavazzi, the latter notable for his sensational polemics.

After a difficult period, Giovanni Rochat was sent to Lucca in 1889 — and worked there and at Barga until 1894. This period is noted for the lay and social Rochat's concern.

From 1898 to 1902 the community was lead by Giuseppe Silva whose work was to leave it's mark for many years after.

INDICI.

Subject and author indexes of the articles published in the B.S.S.V. from 1974.

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

MARIO CIGNONI, *Il marchese Giulio Especo (1801-1883)*, Ed.GBU, Roma 1992, pp . 75, L . 9800.

Nella *Bibliografia dell'età del Risorgimento* in onore di Ghisalberti, le pagine dedicate da Fiorella Bartoccini allo Stato Pontificio dalla seconda metà del 1849 alla prima del 1870 sono cinque o poco più. Eppure la storia di quel tempo in quell'area a me pare veramente affascinante, e tutti ricordano un paio di film che vi si riferiscono. Il trono del papa-re vacilla, ma non per questo egli rinuncia, pur nell'atmosfera di disastro, a pronunciare il Sillabo. Quanti patrioti in carcere E quanti furbi che approfittano dell'incerta situazione!

Per lo più gli onesti, e i fautori della Repubblica del '49, sono fuggiti, ma alcuni, pure malvisti, sono rimasti, e fra questi il marchese Giulio Especo, già militare stimato e comandante delle piazzeforti di Civitavecchia e di Ancona, dove, ahimè, ha continuato a combattere valorosamente anche agli ordini del Triumvirato. Alle spalle ha una storia familiare molto interessante, mentre il suo avvenire, finché dura il papa, non promette granché. Arriva il 1870, e allora Especo, dopo la prima conversione, come osserva Gonnet, cioè quella politica, da fedele suddito papalino a democratico e nemico del potere temporale, si avvia a una seconda, più radicale conversione, che lo volge all'Evangelo predicato dai pastori valdesi, ed è suggellata nel giorno di Natale del 1871 dall'ammissione alla Santa Cena.

Attivissimo membro di chiesa a Roma, Especo sarà anche presente sul piano nazionale come collaboratore di Matteo Prochet nel Comitato di Evangelizzazione. Si confonderà, lui nobile, con i componenti di una comunità piccolo borghese e, dopo una vita edificante, saprà edificare ancora i fratelli e confermarli nella loro battaglia di minoranza, resistendo al prete sul letto di morte. Alla sua conversione aveva lavorato quel formidabile mangiapreti di Giovanni Ribetti; alla sua sottrazione in extremis all'abbraccio di Santa Madre Chiesa cooperano altri due pastori battaglieri, Weitzeker e il massone Buffa, che callidamente sventola una opportuna dichiarazione rilasciata da Especo a un notaio. Così quest'uomo austero se ne va combattendo con durezza la sua ultima battaglia, questa volta per la fede, mentre da due anni Sommaruga pubblica il suo giornale, che celebrerà una Roma senza fede né austerità...

Le brevi pagine di Cignoni disegnano il ritratto di un personaggio singolare, e dipingono un ambiente che conosciamo assai poco. Con pennellate essenziali per darci un'idea esatta della nostra "evangelizzazione" ottocentesca, recentemente deprecata sul piano storiografico, mentre, più va, meno essa ci sembra deprecabile, vedendo l'Italia che quegli altri ci hanno lasciata.

AUGUSTO COMBA

ANDREAS BLAUERT (a cura di), *Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen*, (Edition Suhrkamp, Neue Folge, Band 577), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990, pp. 285, DM 16.

Nel BSSV n. 167, pp. 90-92, ho dato un resoconto ampio del libro di Andreas Blauert, *Frühe Hexenverfolgungen*, del 1989. Nel 1990, lo stesso Blauert ha curato questa raccolta di saggi sulle origini delle persecuzioni degli stregoni. Nell'introduzione il Nostro ci informa sullo stato delle ricerche sull'argomento aggiungendo una ricca bibliografia (pp. 11-42).

Sostanzialmente riprende il primo capitolo del suo libro del 1989. In primo luogo ripete la sua ipotesi, che la genesi dei processi contro gli stregoni debba essere ricostruita nel contesto delle persecuzioni precedenti dei valdesi. Non per caso i territori del duca di Savoia furono il centro principale, in cui sorse il concetto dello «stregone». Poi Blauert propone una teoria della «migrazione» del concetto dello stregone, che si sarebbe gradualmente diffuso dal ducato di Savoia in direzione nord ed est, e nell'ultimo paragrafo del suo saggio apre la discussione con i «folkloristici» come Carlo Ginzburg.

Purtroppo i tre contributi, che riguardano specialmente le origini delle persecuzioni degli stregoni, non sono nuovi; si tratta degli saggi di Arno Borst, *Anfänge des Hexenwahns in den Alpen* (1988); di Pierrette Paravy, *Zur Genesis der Hexenverfolgungen im Mittelalter. Der Traktat des Claude Tholosan, Richter in der Dauphiné* (*um 1436)* (traduzione tedesca di un articolo del 1979); di Félicien Gamba, *Die Hexen von Saint-Vincent. Ein Ketzer- und Hexenprozeß im 15. Jahrhundert* (traduzione tedesca di un articolo del 1964).

Gli altri articoli invece sono nuovi, ma riguardano piuttosto la «migrazione» del concetto dello stregone. I loro autori hanno riassunto le loro ricerche precedenti in vista di questo volume: Dieter Harmening, *Zauberinnen und Hexen. Vom Wandel des Zaubereibegriffs im späten Mittelalter*; Walter Rummer, *Gutenberg, der Teufel und die Muttergottes von Eberhardsklausen. Erste Hexenverfolgung im Trierer Land*; Willem de Blécourt e Hans de Waardt, *Das Vordringen der Zauberei Verfolgungen in die Niederlande, Rhein, Maas und Schelde entlang*; Jens Chr. V. Johansen, *Hexen auf mittelalterlichen Wandmalereien. Zur Genese der Hexenprozesse in Dänemark.*

L'ultimo articolo del volume: Dagmar Unverhau, *Frauenbewegung und historische Hexenverfolgung*, dà un bilancio degli studi sugli stregoni dal punto di vista femminista.

ALBERT DE LANGE

«Berichte aus der Waldenserforschung», 9 (1992) n. 18.

Nel n. 18 di questa rivista, pubblicata in gestione privata da Theo Kiefner, Hans Joachim Schmitt continua la pubblicazione di un piccolo dizionario di parole ed espressioni francesi particolari come si trovano nei documenti valdesi tardo-seicenteschi. Theo Kiefner continua la pubblicazione (in lingua tedesca) degli atti del concistoro di Fenestrelle dal 1628 fino al 1663 e di una storia familiare di Jean Blanc (cf. BSSV. n. 170, p. 58). Alle pp. 8-13 Kiefner tratta i *Problemi per la genealogia valdese*, e rende conto delle sue esperienze in questo campo spinoso.

ALBERT DE LANGE

GERARD KELLER E BRIGITTE KÖHLER, *700 Jahre Rohrbach. Ein Gang durch die Geschichte*, Rohrbach 1992, pp.100.

In questo libro commemorativo soltanto alla seconda parte (pp. 57-100), scritta da Brigitte Köhler, riguarda la storia valdese. In gran parte l'autrice riassume il suo libro *Die Waldenser Kolonie Rohrbach-Wembach-Hahn im 18. Jahrhundert*, del 1971.

Interessanti sono alcune novità, soprattutto il diario di un viaggiatore inglese in visita in Rohrbach nel 1815 (pp. 95-98), dal quale risulta la povertà di questa colonia valdese e del suo pastore. Infatti, da quando gli inglesi cessarono di pagare gli stipendi pastorali, l'inserimento

delle comunità valdesi nelle chiese tedesche territoriali divenne una decisione inevitabile.

ALBERT DE LANGE

CHRISTOPHER STORRS, *Machiavelli Dethroned: Victor Amadeus II and the making of the Anglo-Savoyard Alliance of 1690*, in «European History Quarterly», 22 (1992), pp. 347-382.

L'autore ha contribuito al nostro convegno del 1989 sul «Glorioso Rimpatrio» con uno studio su *Thomas Coxe and the Lindau Project* (vedi gli atti: *Dall'Europa alle Valli Valdesi*, pp. 199-214). In *Machiavelli Dethroned* egli tratta soprattutto il periodo compreso fra il 3 giugno 1690, giorno in cui Vittorio Amedeo II abbandonò la Francia, e il 20 ottobre 1690, giorno in cui fu concluso il trattato tra il duca e le Potenze Marittime. Il destino futuro dei valdesi ebbe un ruolo considerevole nelle trattative e ad esso venne dedicato a parte un articolo segreto, in cui il duca si obbligò di riconoscere di nuovo gli antichi diritti ecc. dei valdesi. Lo studio di Storrs permette di seguire l'andamento delle trattative, anche riguardo ai valdesi.

ALBERT DE LANGE

JONATHAN ISRAEL (a cura di), *The Anglo-Dutch moment. Essays on the Glorious Revolution and its world impact*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 502, £. 60.

Fra le pubblicazioni uscite in occasione del tricentenario della «Gloriosa Rivoluzione» del 1689, questo libro collettaneo merita di essere segnalato sulla nostra rivista per la sua visione mondiale. Il curatore, Jonathan Israel, professore di storia neerlandese a Londra, scrive: «The basic aim of the volume is to present the Glorious Revolution as an event in world history rather than solely an English event and, in so doing, to open up new perspectives on the English Revolution of 1688-9 itself» (p. XIII).

Dal ricco contenuto segnaliamo soltanto due saggi. In primo luogo la *General Introduction* (pp. 1-43), in cui Jonathan Israel offre un bilancio molto equilibrato del significato della Gloriosa Rivoluzione. Notevole è il fatto che egli alla fine (nonostante le critiche) rivaluta positivamente l'interpretazione *whig* dell'evento. «It is evident, once the British revolutions of 1688-91 are placed in theis full international context , ...that the great changes of the 1690s which transformed England into a 'crowned republic' in which Parliament was supreme arose directly out of, an were inherent in, the Glorious Revolution» (p. 10).

Spunti importanti per la storia valdese di quegli anni si trovano nel saggio di Robert Oresko: *The Glorious Revolution of 1688-9 and the House of Savoy* (pp. 365-388). Ricordiamo che l'autore fornì già un contributo sostanziale al nostro convegno del 1989: *The diplomatic background to the Glorioso Rimpatrio: the rupture between Vittorio Amedeo II and Louis XIV (1688-1690)* (*Dall'Europa alle Valli Valdesi*, pp. 251-278).

ALBERT DE LANGE

WALTER MOGK, *Die Erinnerungen von Pfarrer Johan Adam Heilmann an seine Amtszeit in Waldensberg (1884-1887)*, in: «Büdinger Geschichtsblätter. Historisches Nachrichtenblatt für

den ehemaligen Kreis Büdingen», Band IX/X (1980-81), pp. 116-146.

IDEM, *Johan Adam Heilmann (1860-1930) aus Honenzell und seine Memoiren als Geschichtsquelle*, in: «Bergwinkel-Bote», 41 (1990), pp. 114-116.

Nell'anno 1886 il pastore Henri Meille visitò Waldensberg nell'Assia, in origine colonia valdese fondata nel 1699. Meille era stupefatto: tutti sembravano ancora dei veri angrognini, ma nessuno parlava il francese o il patois. Poi fu colpito dalla loro povertà (vedi «Le Témoin», 12 (1886) n. 26, pp. 213-216). Meille era stato invitato dal pastore di Waldensberg, Johan Adam Heilmann, un personaggio interessante, essendo uno dei protagonisti della minoranza riformata in Germania. Nel 1925, alcuni anni dopo la sua emeritazione, il pastore Heilmann dettò le sue memorie.

Dal 1972 in poi le parti più importanti di queste memorie sono state pubblicate da Walter Mogk in 14 puntate. L'articolo del 1990 ne dà i dati bibliografici. Ci limitiamo alla puntata con le «memorie di Heilmann sul suo ministero in Waldensberg» (1884-1887). Anche Heilmann si ricorda della visita di Meille e scrive nel 1925 che Meille davanti al concistoro esclamò: «Credo di essere nelle Valli, le facce sono le stesse!» - un segno che Heilmann dispone di una memoria formidabile. I suoi ricordi confermano la durezza di vita e la povertà di questa antica colonia valdese. Si trovano molti dettagli interessanti e anche curiosi: anche Heilmann per esempio era convinto che si potesse trovare una sorgente d'acqua tramite un pendolo. Mogk ha redatto le memorie di Heilmann con molta cura e aggiunto delle note preziose.

ALBERT DE LANGE

GIUSEPPE ANZIANI, *Un uomo una vita. Sulle orme di John Wesley in Italia*. Prefazione di Giorgio Spini, Silver Press, Genova 1992.

Un documento storico che ben più d'una ricerca sociologica illustra la realtà di un settore significativo del movimento evangelico in Italia, quello occupato dai metodisti wesleyani fra gli anni trenta e gli anni ottanta del Novecento. Piccola, impavida schiera di fervidi credenti che si avventurano senza rete nelle grandi città come Milano o nelle remote "stazioni" raggiunte tanti anni prima da pionieri ottimisti (ma allora ben appoggiati dall'estero, come Burt, ad esempio): Mezzano Inferiore, Omegna, Bassignana, San Marzano…

Giuseppe Anziani subisce una paolina folgorazione il 4 febbraio 1934 nella vecchia chiesa metodista di Corso Garibaldi a Milano. Le parole che cambiano la sua vita sono predicate da un uomo sulla sessantina, Tito Signorelli (di cui egli non sa che è un altissimo personaggio del rito scozzese) il quale lo nota, ne intuisce le doti, gli dirà nel 1940, in 23 parole, come deve comportarsi un pastore in mezzo ai lupi. La difficile carriera pastorale di Anziani, a lungo resa possibile dal lavoro in fabbrica, lo porta ad affrontare esperienze di ogni genere. Il soccorso a una donna stanca di cui trasporta la valigia, le veglie vicino ai morenti, le visite ai carcerati, le prediche ad assemblee numerose, gli interventi alle manifestazioni per il Vietnam, il confronto con vescovi ecumenici o reazionari, sono posti in certa misura sullo stesso piano, sono narrati con uno stile chiaro, talvolta sorprendentemente moderno, sempre animati da un contenuto entusiasmo. S'intuisce che dovunque il credente scopre le orme dell'Iddio vivente sul suo cammino e cerca di ricalcarle con i suoi passi. Una testimonianza di fede che, come si è detto, è anche un documento storico.

AUGUSTO COMBA

GABRIEL AUDISIO, ISABELLE BONNOT-RAMBAUD, *Lire le français d'hier. Manuel de paléographie moderne, XVe- XVIIIe siècle*, Armand Colin, Paris 1991, pp. 252, 8 ill., 49 tavv. (Coll. U, Histoire moderne).

Nella prefazione del libro, Jean Favier, direttore generale delle «Archives de France», dice che un tempo si poteva distinguere tra i cultori di storia il professionista (storico o archivista), il dilettante (erudito locale) e il volgarizzatore, in altre parole lo studioso di elevate capacità, quello non specialista con minor preparazione e cultura, e infine quello di cultura ridotta, autore di numerose pubblicazioni di terza mano. Da alcuni anni sono comparsi in gran numero studiosi di un nuovo tipo, che potremmo chiamare "*dilettanti - specialisti*" che sono *dilettanti* in quanto «leur recherche ne leur rapporte aucun avantage de carrière. Ils vouent une partie de leur dynamisme à la recherche historique parce que ils aiment cela», ma d'altra parte anche *specialisti*, perché possiedono un buon livello culturale e metodologico.

Proprio per gli storici "*dilettanti - specialisti*" è stato preparato questo utile manuale inteso a servire come iniziazione teorica alla lettura di documenti del passato, conseguita poi necessariamente attraverso un apprendistato pratico e un impegno personale.

Una recensione per essere ritenuta valida dovrebbe venir preparata da uno specialista «onesto» della materia trattata. In questo caso invece il recensore del libro è un utente, e in particolare un "*dilettante - specialista*" proveniente dalla ricerca scientifica. Altri faranno una recensione con maggior competenza. Questa presentazione invece dovrebbe poter interessare tutti quelli che devono cominciare con fatica e grande difficoltà, e spesso con poco aiuto, a studiare documenti appassionanti degli ultimi secoli.

Gabriel Audisio, professore di storia moderna, prima all'Università di Provenza e attualmente alla "Blaise Pascal" di Clermont-Ferrand, ha anche istituito nelle due località corsi di paleografia moderna come complemento al suo corso di insegnamento di storia. È molto noto in campo internazionale per i suoi studi avanzati sui valdismi del versante occidentale delle Alpi, studi che hanno apportato nuove importanti conoscenze su questi movimenti. I risultati delle sue ricerche sono solidamente basati su documenti inediti conservati in vari archivi, generalmente francesi.

Isabelle Bonnot-Rambaud, archivista-paleografa diplomata, è stata prima agli Archivi Dipartimentali dell'Hérault-Montpellier. Attualmente è direttrice degli Archivi Municipali di Marsiglia. Dal 1982 tiene dei corsi di paleografia per gli utenti degli archivi.

Dopo la prefazione di Favier e l'introduzione dei due autori, l'opera si suddivide in due parti:

nella prima, *Une écriture codée*, vengono trattati in modo piacevole e interessante vari soggetti di carattere generale, come l'oralità, la scrittura, la stampa, le varie lingue parlate in Francia e brevemente, nel quinto capitolo, le basi essenziali della paleografia moderna;

nella seconda, *Documents: de la théorie à la pratique*, sono presentati 49 documenti, in lingua francese - salvo due in provenzale - provenienti da vari archivi (Marsiglia - circa il 50% - , Aix-en-Provence, Vaucluse, Sciaffusa, Mentoulles, fondi privati e notarili, ecc.) e relativi a svariati argomenti, fra cui non sono stati trascurati i valdesi e i riformati.

Il libro è completato da una bibliografia di primo orientamento, da un glossario e da un indice delle espressioni e dei termini di cui è stata data spiegazione.

Come è noto, al giorno d'oggi per poter leggere, trascrivere e capire un libro moderno, per esempio inglese, tedesco e francese, uno studioso completamente ignaro di queste lingue può riuscire a farlo - forse all'inizio non perfettamente - armandosi di grammatica e vocabolario, e naturalmente di buona volontà e pazienza.

Invece data l'infinita molteplicità di caratteri utilizzati, la loro continua evoluzione nel tempo e l'influenza specifica dello scriba, si può dire che non esista nessun metodo valido per

trasmettere direttamente e univocamente un'esperienza specifica di lettura di documenti del passato. È necessario invece che il neofita, opportunamente guidato, passi moltissime ore a decifrare testi vari e di epoca diversa , in modo da conoscere le numerose varianti della stessa parola e così possa raggiungere le conoscenze necessarie per comprendere il significato del testo. All'università, in istituti specializzati, presso archivi, ecc., vengono tenuti corsi di paleografia, seguiti da lunghe esercitazioni di decifrazione dei testi, dirette da esperti.

Per chi non abbia la possibilità di seguire corsi specializzati di paleografia moderna o ne desideri una prima iniziazione per poi continuare da solo, gli autori propongono un tirocinio pratico *facilitato*, preceduto da informazioni essenziali (abbreviazioni, segni particolari, arcaismi ortografici e metamorfosi dei caratteri) e basato su 49 documenti, suddivisi in quattro gruppi di difficoltà crescente. Per ognuno di questi viene fornita una breve presentazione, copia facsimile dell'originale, trascrizione e spiegazioni eventuali. Avendo letto e studiato attentamente la parte introduttiva, di cui tutti gli esempi sono tratti da questi documenti, lo studioso può ora affrontare la loro lettura con più facilità, conoscendone gli elementi fondamentali e potendo controllare l'esattezza della sua trascrizione.

Con l'aiuto di questo manuale si possono fare i primi passi nel campo della paleografia moderna, passi che devono essere seguiti da una lunga e paziente lettura di altri documenti, senza mai scoraggiarsi, anche se non sempre tutte le difficoltà potranno essere sormontate.

Infine non si deve dimenticare che nel passato molti studiosi sono entrati nel campo della paleografia senza o con pochissimi aiuti e consigli, e che con tenace perseveranza sono riusciti a raggiungere la meta prevista: non solo poter leggere correntemente i documenti, ma sopratutto riuscire a capirli nel loro spazio e nel loro tempo.

FERRUCCIO JALLA

ALBERT LECONTE, *Les Larmes du Luberon*, Roman historique, Ed. Créaction, Tarascon 1992, pp. 348.

Il romanzo storico, in genere, può anche essere interessante, quando si conosca solo superficialmente un dato periodo, come in generale avviene quando lo si è studiato a scuola e poi non si è più tornati sull'argomento: rinfresca la memoria e non ci si accorge degli eventuali errori o esagerazioni.

Si diventa più critici se invece il romanzo è relativo a un periodo o a episodi di cui si conosce un po' più dettagliatamente la storia. Questo a me succede quando mi capita di leggere un romanzo storico di argomento valdese. E di questi, già a cominciare dal secolo scorso, ne abbiamo una discreta quantità. L'occasione del Glorioso Rimpatrio e delle persecuzioni di quel secolo ce ne ha forniti alcuni altri in questi ultimi anni. Quello che ora abbiamo in esame, recentemente edito, riguarda invece la tragica storia della strage dei valdesi del Luberon, in Provenza, dell'aprile 1545.

Il filo conduttore è la storia della famiglia Rey attraverso 4 generazioni. A Emilio Rey, alla *bastide* di Jassine, il curato di Lacoste, che aveva notato come il suo ragazzino fosse di un'intelligenza più viva della media di quella dei suoi coetanei, aveva chiesto di inviarlo in seminario, in vista di farne un prete. Un onore che un contadino non poteva rifiutare senza incorrere nell'accusa di eresia. Il giovane diventa prete senza vocazione; ha una relazione con una parrocchiana, ne nasce un figlio, la ragazza si suicida, lui getta la tonaca e ripara, col bimbo in fasce, nella *bastide* del padre.

Il bimbo cresce, diventa adulto, sposa una ragazza di una famiglia amica.

È una coppia felice; a loro volta hanno due figli, un bimbo e una bimba.

Ma la Francia è in guerra. Nel 1536 tre mercenari al seguito della truppe di Carlo V, che

scorrazzano per il paese, arrivano alla *bastide* durante l'assenza del marito, violentano la giovane sposa e rubano i pochi risparmi della famiglia. La donna scompare e si pensa che si sia suicidata. Il marito al ritorno trova solo i bimbi piangenti e terrorizzati. Li affida ai nonni e pensa solo alla vendetta.

Qui viene la parte più rocambolesca del romanzo: l'uomo riesce a rintracciare i tre soldati e, uno dopo l'altro, li tortura e li trucida. Si unisce poi alle bande di Eustache Marron di cui diventa il luogotenente.

La moglie non era morta, ma impazzita e aveva vissuto per una decina d'anni in una grotta, dando vita alla leggenda dell'esistenza di una donna-lupo, la "louba". Poi, di colpo, la memoria le torna, viene alla Jassine, ritrova i figli e il marito. Ma siamo nel tragico 1545. Lui sfugge al massacro di Cabrères, ma è preso prigioniero all'assedio di Lacoste da parte delle truppe di Oppède e, riconosciuto come il luogotenente di Marron, non viene ucciso sul posto, ma viene preso prigioniero per essere processato ad Avignone.

Durante il trasferimento tenta di strangolare uno dei guardiani e muore sotto le percosse degli altri. Lei si getta in un precipizio per sfuggire ai suoi violentatori. I bambini si salvano perchè affidati alla protezione della Dame de Lacoste. Riparano poi a Ginevra; di qui il ragazzo, ormai cresciuto, torna al Luberon per combattere coi Riformati nelle guerre di religione. Il romanzo conclude con una sua lettera destinata ai discendenti e datata 1578, in cui spiega di aver scritto questa storia mentre, imprigionato dopo la battaglia di Ménerbe, attende l'esecuzione. La lettera termina: "Les chants sont morts sur Mérindol et le Luberon pleure". Di qui il titolo del romanzo.

Sul filo della storia di questa famiglia, i cui avi erano emigrati da Freissinières alla fine del XV secolo, compaiono, più o meno romanzati, alcuni personaggi ricordati nelle vicende storiche di quel periodo che si è concluso col genocidio del 1545.

Eugène Marron, le cui gesta sono moltiplicate rispetto alla realtà storica. Fra l'altro l'autore lo fa partecipare, assieme all'ex prete Jehan e al figlio di questi, al Sinodo di Chanforan;

i Pelenc, famiglia ben nota nella zona;

l'inquisitore Jean de Rome;

Pierre Griot, il giovane Barba inquisito da Jean de Rome (l'autore lo fa morire sul rogo, mentre in realtà non si conosce bene la sua sorte);

il truce Maynier d'Oppède;

la Baronne de Chantal, grande protettrice, secondo il romanzo, dei suoi coloni valdesi; e altri personaggi ancora.

Come accade anche in altri romanzi storici, specie di questi ultimi anni, l'Autore si compiace di arricchire il suo vocabolario di arcaismi che, in questo caso, sono per lo più ripresi dalla lingua d'oc, taluni dei quali sono ancora in uso localmente. Comunque, in appendice, tre pagine di glossario danno l'interpretazione di queste parole, segnalate nel testo da un asterisco. Segue una bibliografia in cui vengono menzionati alcuni libri di storia di Francia, di storia della Provenza, di storia delle religioni e infine di storia del Valdismo, di cui si citano 6 titoli: Archè, Audisio (3 titoli), Pèzè e Tourn (*Les Vaudois*). Questo per dare al romanzo l'apparenza di un testo storico.

In definitiva, un calderone in cui si è voluto far entrare tutta quella vicenda storica. Il romanzo scritto in un francese elegante, anche se farcito di arcaismi, è piacevole da leggere, ma un po' troppo lungo.

OSVALDO COÏSSON

MICHEL JAS, *Braises cathares, Filiation secrète à l'heure de la Réforme*, Loubatières, Pontet-sur Garonne 1992, pp. 207.

È ancora l'area catara a fornire materia per questo volume, il mondo della cultura occitana che pare inesauribile fonte di studi, invenzioni romanzesche, ricerche erudite. L'oggetto della ricerca in questione è molto specifico: il nesso fra il catarismo distrutto dalla Crociata del XIII secolo e l'insorgere della dissidenza evangelica del XVI secolo.

L'impiantarsi della comunità riformata nel sud-ovest della Francia ha beneficiato della sopravvivenza clandestina, del ricordo dell'antica dissidenza catara in quelle terre? I polemisti cattolici del XVI secolo non hanno dubbi al riguardo, nella loro visione schematica dei problemi: l'eresia è l'Idra dalle cento teste che rinasce malgrado gli sforzi del controllo ecclesiastico, è la tendenza perversa alla disubbidienza che risorge sotto forme nuove. Si tratta evidentemente di una tesi apologetico-dogmatica che ha scarso fondamento, formulata in questi termini, ma nulla impedisce di condurre una indagine utilizzando strumenti più sofisticati: l'etnografia, la genealogia, la toponomastica.

È quanto tenta di fare il nostro autore raccogliendo e ordinando il suo materiale per giungere alla conclusione che sussistono alcuni elementi di sovrapposizione delle aree e delle famiglie toccate dalla dissidenza catara e di quelle interessate al movimento riformato. Se non è possibile parlare di filiazione diretta, non è illegittimo presupporre un clima, un sensibilità, una attenzione che favorisce l'adesione alle nuove idee religiose.

Tangenzialmente è naturalmente fatto cenno anche alla identificazione valdesi-catari della storiografia secentesca e del suo uso dell'ascendenza cataro-valdese nella polemica del tempo.

Tutto conferma ancora un volta il carattere estremamente composito dei fenomeni culturali e religiosi e la complessità delle interrelazioni esistenti all'interno delle comunità umane, almeno sino all'età industriale e fors'anche oltre.

GIORGIO TOURN

Gli oriundi lucchesi di Ginevra e il Cardinale Spinola. Una controversia religiosa alla vigilia della revoca dell'Editto di Nantes, a cura di Emidio Campi e Carla Sodini, Biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum, Napoli-Chicago 1988, pp. 246.

Segnalare a distanza di tanto tempo dalla sua pubblicazione un volume potrebbe suonare, oltre che segno di incuria nostra, offesa ai suoi curatori, non fosse per il prestigio della Collana, la ricchezza del lavoro critico condotto sul testo e l'attualità di sì notevole. Meritatamente, a nostro parere, la biblioteca del Corpus Reformatorum Italicorum accoglie questo testo, per un duplice motivo.

Anzitutto esso proviene dalla parte riformata, ecclesiasticamente e dogmaticamente riformata del movimento della Riforma italiana, in secondo luogo trattasi di un testo che fuoriesce ampiamente degli schemi cronologici abituali di quella che viene considerata l'età della Riforma italiana, collocandosi a fine XVII secolo. Il dibattito su quali personaggi della crisi religiosa del XVI secolo italiano possano a buon diritto attribuirsi il titolo di riformatori, o meglio, a quali di costoro convenga attribuirlo, è dibattito lungi dall'essere esaurito, perché non solleva solo interrogativi storiografici ma opzioni ideologiche e pare toccare corde ancor troppo sensibili dell'animo italiano per poter esser affrontato con serenità.

Dalle posizioni di coloro che hanno ravvisato i riformatori italiani nei riformati italiani, coloro cioè che per scelta personale hanno optato per una o l'altra delle confessioni storiche del mondo protestante, alla posizione di coloro che all'opposto hanno identificato il carisma

peculiare della Riforma italiana nella sua libertà da ogni schema precostituito di natura ecclesiologico-dogmatico, identificandoli di conseguenza con coloro che hanno introdotto nella conoscenza europea sensibilità critica rispetto al dogma, distacco dalle forme di confessionalismo e rivendicazione di libertà per la coscienza individuale, l'arco delle posizioni è ampio e variegato. Introdurre questa pagina di polemica strettamente confessionale nella panoramica della Riforma italiana è significativo. Il Cardinale Spinola, che nel 1674 si rivolge ai discendenti degli esuli lucchesi, è uomo dagli stessi sentimenti di premurosa attenzione pastorale che più di un secolo prima avevano dettato a un altro Cardinale, Jacopo Sadoleto, un analogo appello ai ginevrini e l'argomentazione, pur mutate le situazioni, i tempi e le condizioni, non differirono sostanzialmente da quelle del collega di Carpentras.

Le risposte non sono quelle di Calvino, sono quelle del Calvinismo ginevrino del XVII secolo. I curatori hanno dedicato tutto lo spazio e la cura necessaria a situare e tratteggiare i due interlocutori: il principe della chiesa da un lato, la sua figura, le vicende del suo apostolato nella difficile situazione della repubblica; e gli esuli lucchesi a Ginevra dall'altro. A delineare i caratteri della Nation lucchese, il ritratto dei suoi esponenti tutti implicati direttamente o indirettamente nella vicenda della lettera come redattori o coredattori della risposta, sono dedicate molte pagine dell'introduzione. Si tratta di pagine ricche di notizie che conducono nel profondo della vita di questa minuscola comunità rimasta così singolarmente legata alla sua vicenda ed alle sue origini pur dopo decenni di vita ginevrina, e di vita attiva, partecipe delle vicende culturali e teologiche delle città.

Che si tratti di un dibattito teologico ed ecclesiologico è fuori dubbio e più che la risposta in sé, l'argomentazione specifica, solleva interrogativo il contributo che questi italiani in esilio hanno dato alla Riforma nel suo ambito continentale come in quello anglosassone.

Agli esuli italiani, alla loro inquieta irrequieta ricerca culturale e teologica, va resa certamente giustizia, perché ha creato fermenti di cultura e di ricerca e spazi di indagine nella vicenda europea di cui tutti sono stati in qualche misura eredi, ma è giunto il momento di applicarsi con attenzione, pazienza e cura alla indagine del posto e della portata che altri loro coetanei hanno avuto nella formazione della coscienza ecclesiastica europea, dal Vermigli, di cui attendiamo sempre la biografia del Santini, allo Zanchi, al Tremellio e ai nostri lucchesi di Ginevra. Dovesse risultare attendibile l'ipotesi del McGrath di una mediazione dello Zanchi per quel che riguarda la reintroduzione dell'aristotelismo padovano nella teologia calviniana e di conseguenza ginevrina, saremmo in presenza di un significativo e decisivo apporto italiano alla ortodossia del XVII secolo, in cui è superfluo ricordare quale ruolo abbia avuto Diodati.

La nostra problematica apre una finestra nel nostro testo ed è il suo primo motivo di interesse, il secondo è di natura più storico-confessionale. Ci si può domandare come a un secolo e mezzo dalla Riforma realizzata a Wittenberg e a Zurigo, a un secolo dal Tridentino, dopo la guerra dei 30 anni, si possa mantenere l'illusione di un ritorno in patria di pronipoti di esuli per religione, sempre beninteso che si accolga il messaggio del Cardinale per ciò che intende essere: un appello sincero e non una mossa puramente politico-diplomatica per risolvere altri problemi. Sono, è vero, gli anni di Bossuet e delle Variations. Momento di incertezza e di aperture; ma è egualmente difficile per noi percepire quel clima e accogliere come autentica quella polemica piena di rispettosa durezza, di cortese intransigenza..

E' il versante nascosto e poco studiato, poco conosciuto e poco amato dell'ortodossia, che pone però un altro interrogativo: quello della percezione che quei teologi e quelle chiese avevano della divisione confessionale della cristianità, percezione che ci si può domandare se fosse, pur nella violenza del suo confronto militare, più radicale e assoluta di quella delle generazioni post-illuministe, dell'età romantica. Detto in altri termini e questo con particolare riferimento alla vicenda valdese, la nostra possibilità di comprendere e interpretare le vicende culturali e perciò teologiche del XVI-XVII secolo sono fortemente limitate dallo schermo teologico che si frappone fra quelle e noi, rappresentato dalle due grandi stagioni teologiche: l'illuminismo e il romanticismo. Sul versante strettamente dogmatico, confessionale, la lettera del Cardinale e la

risposta dei teologi calvinisti meriterebbe di fare oggetto di un seminario di pastorale ecumenica, per l'attualità delle linee di fondo del discorso in oggetto.

GIORGIO TOURN

GIORGIO SPINI, *Le origini del socialismo. Da Utopia alla bandiera rossa*, Einaudi, Torino 1992, pp. 394, L. 60.000.

Si comincia da *Utopia*: leggendo il titolo del celebre trattato di Thomas More nelle prime pagine di questo volume, un lettore insaziabile qual era Luigi Firpo avrebbe proseguito senza soste fino alla pagina 356, ultima del testo vero e proprio, e in cui, datando "Fiesole, 25 agosto 1991", l'Autore prende *Congedo* da chi l'ha seguito (poi vengono, fino alla pagina 383, i preziosi *Riferimenti bibliografici*, divisi per capitoli; infine l'*Indice dei nomi)*. Perchè Firpo avrebbe letto subito il libro da capo a fondo? Perchè l'illustre studioso, dopo aver preso le mosse per la sua attività di storico e politologo dall'utopia di Tommaso Campanella, ha avuto sempre carissimo questo tema, tornando a prediligerlo - dopo un largo giro per le dottrine politiche di ogni tempo - nei suoi ultimi anni. Sicché si sarebbe compiaciuto che un suo sodale, per delineare la preistoria del socialismo, partisse dal testo eponimo dell'utopia, e inseguisse il percorso del discorso utopico per vari secoli, fino a raggiungere nel diciannovesimo secolo quei precursori del socialismo moderno che furono detti, appunto, socialisti utopisti.

Ma, dopo il capitoletto dedicato a Moro, siamo noi ad essere catturati. Infatti all'inizio del secondo capitolo compaiono i nomi di Lutero e di Müntzer e si intende allora che, nella visione di Spini, il terreno naturale di cultura dell'idea socialista è l'esperienza protestante (da cui lo specifico interesse di questo libro per la nostra rivista). E invero, la Germania in cui si avvia, agli inizi del XVI secolo, la Riforma luterana, è in pari tempo l'ambiente in cui più vigoroso alligna il filone utopico e in cui le vicende politiche e sociali propongono con maggiore asprezza, a livello popolare, le ragioni eterne dell'uguaglianza.

Vi si moltiplicano le descrizioni della città ideale, sin dalla *Wolfaria* (1521) di Johann Eberlin (mentre nel 1524 a Basilea compare una traduzione in tedesco del II libro di *Utopia*), a cui segue una lunga serie di titoli, che indicano il successo non solo ideologico ma anche editoriale del tema (si veda, in proposito, il capitolo dedicato da Firpo all'*Utopia nel Rinascimento*, nella *Storia delle idee* da lui diretta). Intanto, negli stessi anni venti del Cinquecento, il cronico fermento insurrezionale che agita i contadini tedeschi assume forme nuove, e dopo le dispute fra Müntzer e Lutero circa la portata sociale della Riforma, le lotte assumono una colorazione religiosa. Ne seguirà ben presto il sanguinoso scontro di Frankenhausen (1525) fra l'esercito dei prìncipi e la massa dei rivoltosi, e il terribile massacro in cui perirono - a quanto pare - cinquemila insorti.

Della storia delle lotte sociali per l'uguaglianza economica combattute nel Cinquecento germanico fa parte anche la vicenda di Gaissmayr, che in pagine assai vive ci ha narrato Aldo Stella, quella del "regno della rivoluzione" a Münster, e quella in genere dei gruppi anabattisti fino ai seguaci nonviolenti di Menno Simons, i cui lontani discendenti, dediti alla filantropia universale, sono comparsi nelle nostre Valli nell'immediato dopoguerra. Ma della storia del protestantesimo è parte cospicua quella della Ginevra di Calvino, "la più vicina approssimazione all'Utopia moreana ... nell'Europa del tempo". E qui Spini nota opportunamente come faccia parte della "ironia della storia, che proprio l'etica calvinista sia stata associata tanto alla nascita dello spirito capitalista". Osservazione quanto mai opportuna, se si considera che cosa ci tocca leggere in fatto di banali ripetizioni giornalistiche della vulgata weberiana.

Nella storia delle premonizioni socialiste, il Seicento si apre con la *Città del Sole* di Tommaso Campanella (1602), tanto cara, come si è detto, a Luigi Firpo; proseguendo in Germania con "l'illuminismo" dei Rosacroce, così brillantemente studiato - sia pure senza conclusioni definitive - da Frances Yates.

Ma l'argomento su cui più volentieri Spini esercita la sua eccellente conoscenza di quel periodo complicato è, in questo caso, la grande Rivoluzione inglese della metà del secolo, ancora oggi argomento inesauribile per le ricerche degli storici marxisti; poi il pullulare dei nonconformisti, particolarmente dei quaccheri, e la loro diaspora, la quale, unitamente a quella dei pietisti continentali, è all'origine del passaggio nel Nuovo Mondo di tanta parte dell'idealismo sociale europeo.

Anche nel Settecento la preistoria del Socialismo si svolge fra il polo costituito dalle elaborazioni teoriche e quello degli eventi economico-sociali. Di recente, Spini si è accusato di non aver studiato abbastanza questo secolo; ma qui procede con sicurezza impareggiabile nel delineare, da una parte, le complesse argomentazioni degli illuministi, in particolare di Rousseau e dei suoi seguaci e di certi misteriosi *communistes* francesi, e d'altro canto nel mostrarci come le conseguenze della Rivoluzione industriale abbiano rappresentato per l'Inghilterra non solo un'esplosione economica e un cataclisma sociale, ma anche la spinta a una rinascita potente dello spirito religioso, rappresentata dal Metodismo di John Wesley. Per vicende ecclesiastiche ben note, le origini del movimento wesleyano meritano oggi di essere studiate attentamente, anche nei loro risvolti politici, dai valdesi progressisti.

Al limitare del secolo emerge come esponente degli ideali egualitari la figura di Filippo Buonarroti, erede degli *Enragés* e compagno di lotte di Babeuf, cerniera fra il presocialismo del XVIII e quello del XIX secolo, fra la Rivoluzione francese con la sua instaurazione della democrazia borghese e i primi conati del movimento dei lavoratori in Occidente. Assai ampia e degna di adeguata attenzione è la serie bellissima dei capitoli che Spini dedica a quegli aspetti della storia europea che uno storico recentemente scomparso, Carlo Francovich, in riferimento all'Italia, chiamava "albori del socialismo".

Oltre all'Inghilterra di John Wesley, vi troviamo quella di Tom Paine e quella di Robert Owen, eccezionale personaggio la cui vicenda di impegno etico oltre che politico appare ancor oggi avvincente. In Francia sono attivi, oltre che gli epigoni di Rousseau, i *profeti di Parigi*, fra cui socialisti utopisti del calibro di Fourier e Saint-Simon. Infine l'*Utopia* trova un ambito geografico favorevole *nelle foreste d'America*, dove gli Stati Uniti, paese della speranza, ospitano una straordinaria varietà di esperimenti intesi a realizzare la città del Sole.

Perchè ci sia dato di accedere alla vera e propria storia del socialismo occorre ancora l'elaborazione teorica di pensatori come Malthus, Ricardo, Sismondi, e che i loro discepoli colgano le conseguenze di tale elaborazione e ne avviino il trasferimento nella realtà. E la realtà, nell'Età delle Rivoluzioni, vede affiorare, specialmente nelle grandi ondate del 1830-32 e del 1848-49, le rappresentanze popolari del Quarto Stato, quella Fiumana che da allora sarà la principale protagonista di oltre un secolo di storia. Ed ecco il suo simbolo: la Bandiera Rossa.

Noi l'associamo specialmente all'effetto degli incitamenti dei padri del socialismo, quel Karl Marx e quel Friedrich Engels che, appunto nel '48, pubblicheranno il *Manifesto*. Ma esiste tutta una serie di dati poco noti, che Spini espone in pagine del più alto interesse, e che occorre conoscere per chiarirsi le origini delle forme principali del movimento del proletariato: le parole *socialismo* e *socialista* e la Bandiera rossa, appunto. Che ha origine ai tempi della Rivoluzione francese come simbolo di pericolo (legge del 21 ottobre 1789), ma che fra il 1832 e il 1834 assurge a vessillo delle lotte popolari.

In questo contesto il nostro Autore cita, giustamente, Mazzini. E debbo dire che quando, a pagina 344, ho letto questo nome, e l'ho poi riletto, nello stesso contesto, a pagina 353, una luce si è accesa nel mio cervello, un ricordo si è ridestato in me. Mi sono ritrovato alle prese col compito difficoltoso di postillare gli *Scritti politici* (a cura di Grandi e Comba, Utet 1972) del

Genovese, e in particolare un suo passo del 1834 (da *Fede e Avvenire*, ibid., p.456) in cui si dice: "La bandiera rossa del sangue di Cristo, trasmessa da Lutero alla Convenzione perchè la piantasse sui cadaveri di venti battaglie di popoli, è sacra conquista per tutti noi. Nessuno oserà toccarla...". Come? "trasmessa da Lutero"? Mah. Nella fretta, mi contentai allora di annotare (in base alla Treccani), che "La bandiera rossa era l'antica insegna delle rivolte contadine tedesche". Questa volta avrei voluto vederci più chiaro: ho sfogliato alcuni libri, ho consultato una mezza dozzina di valenti storici dell'età moderna, della Riforma, della Germania. Buio assoluto. Nessuna bandiera rossa, a quanto mi dicono, nel '500 tedesco.

E Mazzini, questa cosa, dove l'avrà pescata? Guardo nello Zibaldone giovanile: a proposito di Lutero, si parla di un certo Werner, autore di un dramma di cui sarebbe protagonista il Riformatore... Poca luce anche qui. E gli autori delle enciclopedie, donde traggono ispirazione ? Come chiarire questo mistero ? Ci vuole uno storico che si muova con uguale disinvoltura nell'Età Moderna e nel Risorgimento... Chi, meglio di Spini, può fornirci una spiegazione? Rivolgiamoci a lui.

Resta che l'Apostolo del Risorgimento italiano, che del Protestantesimo parlava sempre male, pure guardava alla Riforma del Cinquecento in Germania come a un momento epocale per la storia del Popolo alla riscossa. Per Spini, stanno lì le Origini del Socialismo; per Mazzini, quanto meno, le origini della Bandiera Rossa.

AUGUSTO COMBA

GIORGIO TOURN, *I giorni della Bestia*, Centro Culturale Valdese, Torre Pellice 1990, pp. 233, L. 22.000.

Non è un saggio perché è assente un esplicito apparato bibliografico, non è un romanzo perché alterna invenzione a documento storico, non è infine un libro di storia perché non rende sufficientemene conto dei contesti, dei quadri sociali e politici in cui si svolgono le azioni. E pur tuttavia coglie aspetti di tutti questi generi letterari. Si tratta de "I giorni della Bestia" di Giorgio Tourn, un libro che potrebbe essere definito *un libro di memoria di una presa di coscienza vocazionale.* Fra le tante letture possibili, vorrei indicarne una che tenga presenti tre aspetti: il "patto autobiografico" che sta alla base del libro, la struttura narrativa ed il suo messaggio complessivo.

Scopriamo prima di tutto la struttura narrativa perché attraverso di essa è più facile rivelare e comunicare al lettore anche gli altri due aspetti.

La storia gira attorno a uno degli eventi più discussi, scritti e raccontati della storia valdese: l'esilio del 1686 ed il successivo rientro degli esuli nelle loro terre tre anni dopo. Anni difficili, duri, complessi non solo per i valdesi del Piemonte, ma per tutta l'Europa, scossa dallo scontro, durato ormai da più di un secolo, di due ipotesi di civiltà inconciliabili, quella di Luigi XIV e quella di Guglielmo III d'Orange.

La vicenda descritta da Tourn ha questo grande sfondo, questa prima grande antinomia fra stato assoluto e stato parlamentare che sembra compendiare tanti altri storici - e metastorici - contrasti.

Il racconto di Tourn si snoda lungo una vicenda, individuale e collettiva, reale e ideale, assimilabile a un lungo *viaggio iniziatico* in cui sono coinvolti più personaggi, tutti ugualmente necessari al flusso di coscienza generale, al gioco della Storia e delle storie, pedine di un complesso dialogo - o di un cruento scontro - che li trascende. A volte, infatti, sembra rivelarsi prima l'idea-guida come movente dell'azione, piuttosto che la mossa stessa del protagonista (vedi p.44).

Se le gesta del Rimpatrio tante volte sono state ricostruite e sono state oggetto di

divulgazione storiografica, in questo libro non sono tanto gli avvenimenti a scandire il tempo, né la cronologia esatta delle tappe del ritorno dei valdesi, quanto i pensieri e le domande di chi l'ha voluto, sognato e organizzato. Prevale il dialogo con se stessi e la ricerca del senso della realtà che va capitando.

Ogni personaggio - i tre giovani ragazzi, il marchese, gli ufficiali sabaudi e così via - incarna un piccolo segmento di un ragionamento più vasto, una coscienza collettiva che ognuno è chiamato, invitato, a comprendere.

Le antinomie del nostro racconto sembrano procedere per centri concentrici dal luogo dello spazio pubblico-politico per finire *dentro* la coscienza dei personaggi e rimbalzare infine, con gli interrogativi che pongono, *dentro* la coscienza di noi lettori. Un solo esempio: agli eretici viene vietata l'adunanza nel loro tempio (p.19), il "loro" spazio, quello che permetteva l'incontro con Dio. È lo scontro per un territorio e la sua frontiera. Poi, la contraddizione scende fra gli "eguali", le differenze interne emergono e possono essere di classe, fra chi studia e parla e chi decide e agisce (p.45), fino, ma ci ritorneremo su tra poco, al riconoscimento che la Bestia è in noi.

Del viaggio iniziatico ritroviamo anche le figure retoriche: l'apparente equilibrio iniziale in cui tutto può ancora accadere; la discesa agli inferi della prigionia, di cui Trino incarna l'anti - dimora, un "edificio ad immagine dell'universo di follia e di morte" (p.61), mentre la memoria ricorda il tempio di Gerusalemme.

Questa denominazione sembra esser stata preparata dalla nuova visuale della natura circostante, vista a "filo dell'acqua" (p.60), mentre prima si era abituati a vederla o immaginarla dall'alto. Dopo il buio più profondo riappare il tempo del cambiamento. Il passaggio sul fiume Arve, oltre il ponte, ecco Ginevra, il nuovo mondo: l'antinomia passa ora all'avversario incapace di comprendere perché i valdesi, considerati bestie, siano accolti come eroi.

Può sembrare la fine del "viaggio". In realtà ne comincia un altro più difficile ancora, dove i confini della scelta passano dentro le coscienze di ogni esiliato. Ben lo esprime "lui", il ragazzo, perso nella mitica foresta di Prangins (p.113), uno dei primi punti di non ritorno in cui dal fondo della sua completa anonimità, capisce di essere agito da qualcosa di più grande di lui: "Non era lui a fare il viaggio, era invece il viaggio che lo aveva catturato e se lo portava dietro, fintantoché era utile, possibile, necessario..."(p.116). Il secondo "non ritorno" sarà dopo il colle Bonhomme: dopo solo più le Valli o niente (p.123).

Questo transitare catturato da un Progetto sembra essere stato annunciato dai *luoghi* che nel racconto di Tourn hanno l'essenziale funzione di rendere conto di atmosfere psicologiche. Essi fanno parte dell'azione, sono "matrici di eventi" (p.39), impongono l'inequivocabile chiarezza di una scelta definitiva: si può solo "morire, tradire, resistere".

Nel viaggio dei personaggi - i principali sono due ragazzi e una bambina - appaiono oggetti simbolici: il fucile (p.27) prima estraneo alla quotidianità di una tranquilla famiglia contadina, poi ineliminabile appendice della propria autodifesa; i libri bruciati dalla truppa per scaldarsi, momento simbolico scritto in una relazione di guerra del nemico, gesto brutale più volte ripetuto nella storia dell'oppressione per impedire la cultura del pensiero; e , anche se non è un vero e proprio oggetto, la voce del Ministro (p.42), materialmente evocata dal vecchio anziano Levy.

Procedono le antinomie nel corso della lettura. Alcune sembrano avvizzirsi. Altre ne emergono. Potremmo farne un lungo elenco, soffermandoci sulle loro proporzioni (tesi/ antitesi), ciascuna delle quali di per sé potrebbe essere razionalmente giustificata.

La più grande è certo quella che passa fra la scelta dell'esilio e la resistenza. Andarsene e abbandonare lo spazio vocazionale assegnato da Dio; o resistere, forti delle profezie di Arnaud e Jurieu (p.30), che, tuttavia, da sole non bastano. Il senso alla resistenza viene dato dalla consegna della sapienza dei vecchi ai giovani.

Nel dialogo fra Levy e "lui" a Bobbio, fra barba Giosuè e "lei" a Trino. La vita e la morte, accarezzate dalla suadente voce del potere o irrobustite dalla coscienza del peccato e dalla

speranza della redenzione, passano nei racconti dal vecchio al giovane: la memoria biblica trasmette la speranza nella fede. Su questa fiducia si può costruire la coerenza del proprio comportamento, anche sotto la minaccia della distruzione. Il ricatto di pane e libertà contro abiura e conversione non deve passare.

Colpisce nel racconto di Tourn su "I giorni della Bestia..." il fatto che le antinomie siano percepite e messe in bocca soltanto da una parte, dai perseguitati valdesi. Alla controparte non si poteva che riservare l'ufficialità dei documenti scritti. Forse chi ha già scelto il Potere non ha più bisogno del dubbio, della scelta motivata e sofferta, dell'interrogativo alla coscienza. È sicuro di sé, arrogante nella sua proclamazione di verità già saputa. Questo Potere, sempre assente e diffuso ovunque, mai identificato in una cosa sola...appare come una "gigantesca struttura pietrificata" (p.58).

Una domanda, tuttavia, insegue i perseguitati: perché, appena sembra apparire una soluzione ai loro travagli, altri drammatici eventi li rimettono in discussione, le contraddizioni penetrano al loro interno, si scatena il saccheggio (p.169), si confonde il confine fra verità e idolatria (p.128), simboli amici si capovolgono in nemici (p.224), come la casa occupata da estranei abitatori... fino alla scoperta che l'apocalittica Bestia, il peccato, continuerà a far sanguinare fuori e dentro di noi. Suo è il Potere che si personifica "nell'aria, nelle parole, nelle cose" (p.228).

Questa consapevolezza, tuttavia, rientra in una Rivelazione non a tutti visibile. Soltanto la bambina, infatti, fin dall'inizio ne è convinta e fiduciosa assertrice, nella speranza che la Bestia sia annientata (p.64 e ss.). "Lei" rappresenta non solo se stessa, ma la dimensione del femminile, più che detta accennata, più che pronunciata resa dagli sguardi. Il rapporto fra maschile e femminile, con tutto l'universo culturale addebitabile a tali mondi, sembra passare essenzialmente nello sguardo, nel non detto ma condiviso. Ad esempio, quando "lui", il ragazzo guarda la madre e capisce, trova la chiave di lettura di ciò che sta capitando alla sua comunità (p.56).

A questo punto il *messaggio del libro* di Tourn sembra chiaro: la comprensione della Bestia è un atto di fede, non di ragione, e la ragionevolezza deve lasciare il posto alla convinzione che a sua volta non genera rinuncia, ma scommessa nella storia come spazio dove, con libertà e creatività, si realizza la propria vocazione individuale e collettiva dei credenti.

Forse, in questo quadro, può apparire a volte troppo ossessiva l'esigenza della scelta, la quale, però, non risulta mai atto di libertà assoluta del protagonista, quanto *riconoscimento* di una strada già assegnata da percorrere.

Infine, ci resta da scoprire il *Patto autobiografico*, nell'accezione comunemente datane da Ph. Lejeune, dell'autore; la relazione cioè stabilita fra autore, narratore e lettore. Perché questo libro dunque? È nato come un gioco, afferma Tourn, "nelle pieghe di un impegno serio", (Introduzione) un gioco che ha avuto due personaggi storici come interlocutori principali: il capitano Salvagiot di Rorà e Paul Reynaudin, l'uno compaesano dell'autore e l'altro suo collega teologo.

Dai fitti dialoghi con queste ed altre figure del drammatico fine Seicento valdese, si è composta la storia de "I giorni della Bestia" che, a mio avviso, pone due fondamentali problemi, strettamente connessi: come scrivere e trasmettere la storia valdese e come riflettere teologicamente su una vicenda storica, sia essa emblematica o "quotidiana".

La scrittura di Tourn è una scrittura di avanguardia perché si pone al confine dei generi: romanzo, saggio, libro di storia e , perché no?, anche autobiografia. È un esperimento di trasmissione di un passato oggi difficilmente comunicabile. La novità sta qui: *in una scrittura in equilibrio fra storia e memoria*, il cui autore, nel momento stesso in cui scrive, rappresenta e perpetua ancora la continuità con il passato che intende romanzare.

Nello stesso tempo offre ai potenziali lettori, specialmente a chi valdese e protestante è, la possibilità di riconoscersi nella "loro" storia, reclamando il "loro" diritto all'invenzione politica ed alla autorappresentazione storiografica perché suoi eredi - protagonisti. Come dire che ogni

valdese "può" e "deve" scrivere o riscrivere con la sua memoria e con la sua vita "un" libro da narrare a chi viene dopo. Ma un libro un po' speciale - e qui altri meglio di me saprebbero intervenire - che vincesse la paura, come "I giorni della Bestia" hanno vinto, di narrare la storia, semplice e così difficile, del proprio credere in Dio.

BRUNA PEYROT

HEINZ MARTIN BRAUN, *Walldorf. Chronik einer Waldenser-Gemeinde*, Mörfelden-Walldorf 1990, pp. 335 con numerose illustrazioni.

Questa «cronaca» consiste nella rielaborazione e aggiornamento di un libro omonimo, pubblicato dallo stesso autore nel 1953. Per la nuova edizione si è potuto usufruire degli studi recenti delle fonti locali e regionali, ma purtroppo mancano le note. L'autore descrive con ampiezza la fondazione della colonia valdese nel 1699 e il suo sviluppo fino al 1976, anno in cui Walldorf fu unita a Mörfelden. Un pregio del volume è il gran numero di belle illustrazioni.

ALBERT DE LANGE

Les Vaudois et le Luberon, Association d'Etudes Vaudoises et historiques du Luberon, Mérindol 1992, pp. 64.

Raccolta di articoli apparsi sulla rivista "La Valmasque", attinenti alla vicenda valdese nel Luberon.

GIORGIO TOURN

Errata Corrige

Alla fine del profilo di Giorgio Spini scritto da Giorgio Bouchard per il n. 170 del BSSV, a p. 52, sesta riga, mancano alcune parole omesse nella trascrizione informatica:

"...evangelico «predicatore laico», vice-presidente *della Conferenza Metodista, animatore e presidente* del Congresso Evangelico del 1965..."

VITA DELLA SOCIETÀ

Seduta della Società di Studi Valdesi

22 agosto 1992

La seduta annua della Società si è tenuta anche quest'anno in ora pomeridiana presso la Casa Valdese con carattere esclusivamente amministrativo e riservando la tradizionale serata della domenica di apertura del Sinodo alla seduta pubblica. La seduta inizia alle 16,45 con l'elezione del Seggio della medesima, eletti per alzata di mano Bruno Bellion presidente e Mario Cignoni segretario. La prima parte della seduta è riservata alle attività del Centro culturale. Il presidente del direttivo del Centro, Gianni Rostan, dà lettura della relazione presentata al Seggio della SSV e alla Tavola valdese quali enti fondatori del Centro. Il dibattito che ne nasce occupa gran parte della seduta; vengono richiesti chiarimenti riguardo al finanziamento del Centro, alle attività previste, alla sistemazione del Museo. Esaurito il tema, il presidente della SSV prof. Rochat dà lettura della Relazione del Seggio, facendola precedere da un ricordo del presidente onorario prof. Teofilo Pons, a cui la Società e le valli devono gratitudine e riconoscenza per la lunga attività svolta al Collegio, nella ricerca storica, nella promozione di studi un tempo ritenuti di scarso conto e secondari e rivelatisi poi di fondamentale importanza storiografica quali la linguistica, l'etnografia, la tradizione orale. Alla relazione del presidente segue quella del cassiere Claudio Pasquet e dei revisori dei conti.

Il dibattito che segue verte essenzialmente su due problemi: l'importanza della storia valdese nel quadro della ricerca odierna di identità della nostra gente e la collocazione della Società nel quadro delle attività del Centro. La fase di sistemazione e di rodaggio è ora superata e le strutture esistenti permettono di funzionare in modo quasi attuale, ma essendo passate alla responsabilità del Centro non poche delle attività che la SSV aveva sviluppato negli ultimi anni è urgente che esso ridefinisca in modo chiaro le sue funzioni. Intervengono Ferruccio Jalla, Augusto Comba, Giorgio Bouchard, Giorgio Tourn. Pur con diverse accentuazioni il concetto generale che emerge dal dibattito è quello di concentrare l'attenzione e l'attività della Società in un lavoro organico di ricerca storiografica; essa dovrà diventare in dialettica e collaborazione con il centro la sezione studi specializzando il suo lavoro sulla promozione di ricerche, convegni, pubblicazioni, raccolta di materiali, coordinamento di ricerche.

Approvata la relazione morale e finanziaria si procede alle elezioni. Risultano eletti: Gabriella Ballesio, Marco Baltieri, Claudio Pasquet, Bruna Peyrot, Giorgio Rochat, Giorgio Tourn, Daniele Tron; revisori dei conti: Emanuele Bosio, Roberto Peyrot.

La seduta è tolta alle ore 19,20.

Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea:

il XXXII convegno di studi sulla Riforma e i movimenti religiosi in Italia.

Il convegno, organizzato sotto la responsabilità scientifica del prof. Grado G. Merlo dell' Università di Milano, si è aperto nell' aula sinodale di Torre Pellice il pomeriggio di domenica 30 agosto con la relazione introduttiva del prof. Ovidio Capitani dell' Università di Bologna (letta dal prof. Merlo, essendo l' autore impossibilitato a intervenire al convegno) sul tema *Eresie nel medioevo o medioevo ereticale ?*

I lavori sono proseguiti nella sala della Biblioteca valdese tutto lunedì 31 agosto e la mattina di martedì 1° settembre con cinque relazioni di illustri specialisti sulle ricerche eresiologiche in aree culturali diverse : prof. Peter Biller dell' Università di York per l' area anglosassone, prof. Romolo Cegna dell' Università di Milano per la Polonia e la Cecoslovacchia, prof. Giorgio Cracco dell' Università di Torino per l' Italia, prof. Werner Maleczeck dell' Università di Graz per l' area tedesca, prof. André Vauchez dell' Università di Parigi X - Nanterre per la Francia. Inoltre il prof. Roberto Rusconi dell' Università di Salerno ha trattato il tema : *Valdesio di Lione e Francesco di Assisi, valdesi e francescani*, mentre il prof. Cesare De Michelis dell' Università di Roma è intervenuto sulle ricerche eresiologiche in area russa.

Tutte queste relazioni, come una sintesi della tavola rotonda conclusiva diretta dal prof. Merlo, saranno pubblicate sul "Bollettino" n. 172 nell' estate 1993 e quindi non occorre riassumerle. Va invece riferito che i lavori si sono svolti in un clima di amicizia e libera discussione, con un pubblico relativamente numeroso, sempre attento e partecipe, e la presenza di dodici giovani studiosi italiani e stranieri che fruivano di una "borsa di soggiorno" offerta dalla Società (grazie a un contributo del Consiglio nazionale delle ricerche). Il merito del successo del convegno va attribuito al prof. Merlo, che lo ha organizzato e diretto, e alla cordiale disponibilità di tutti gli illustri e qualificati relatori.

SEDUTA DELLA SOCIETÀ

La seduta annuale della Società è convocata il giorno 21 agosto 1993 nell'Aula Sinodale della casa Valdese a Torre Pellice, in prima convocazione alle ore 9, in seconda convocazione alle 16,30, col seguente Ordine del Giorno:

- Relazione del Centro Culturale,
- Relazione morale e finanziaria del Seggio,
- Discussione delle Relazioni,
- Varie,
- Elezioni.

LIBRI RICEVUTI

JUAN DE VALDÈS, a cura di T. Fanlo y Cortés. Prefazione di A. Morisi Guerra, *Il dialogo della dottrina cristiana*, Claudiana, Torino 1991.

EMIDIO CAMPI, *Protestantesimo nei secoli. Fonti e Documenti 1: Cinquecento e Seicento*, Claudiana, Torino 1991.

CINZIA ROGNONI VERCELLI, *M. A. Rollier. Un valdese federalista*, prefazione di G. Spini, Ed. Universitarie Jaca Book, Milano 1991.

SAURO GOTTARDI , *Gli evangelici di Trieste e Abbazia*, Ciclostilato a cura dell'Autore, 1990/91.

ALFREDO BERLENDIS, *La Riforma a Venezia nel Cinquecento*, Stampato ma non pubblicato, aprile 1991.

ALFRED BERCHTOLD ET LEILA EL, *Wakil Sismondi genevois et européen, une conscience politique*, Editions Chenoises, Genève 1991, pp. 96.

MILENA GRILL E DARIO TRON, *Maniglia 1841-1991. La comunità e il suo tempio*, Ciclostilato, 1991.

GIORGIO GRIETTI, *La liturgia nella chiesa evangelica valdese. Avvio ad uno studio storico-teologico. Dissertazione per la licenza in Sacra teologia con specializzazione liturgico-pastorale*, Padova 1991.

UGO FLORIO PITON , *Joi, travalh e soufransa de ma Gent, Biografie di anziani delle Valli Cluzoun e San Martin*, Collana Ma Gent 4, Grafica Cavourese Editrice.

NATHALIE CHARRIER, *La conscience vaudoise à travers les commémorations de la Glorieuse Rentrée (1689)*, Université de Paris 1, 1989-90/90-91 .

PAOLA BERTOLETTI, *Le più antiche storie dei Valdesi: Origini, identità valdese e adesione alla Riforma*, Tesi di laurea in storia del Cristianesimo, Università di Torino, Anno accademico 1990-91, 28/10/91.

ALDO LANDI, *Il profeta e la regina. Gli anni in cui nacque la riforma di Scozia*, Estratto da "Ricerche di Storia Sociale e religiosa" n. 40, 1991.

ALEXANDRE PATSCHOVSKY, *Gli eretici davanti al tribunale. A proposito dei processi verbali inquisitoriali in Germania e Boemia*, Estratto dal volume "La parola all'accusato", Sellerio, Palermo S.A.

H. DUBIEF E J. POUJOL, *La France protestante. Histoire et lieux de mémoire*, M. Chaleil, Montpellier 1992.

CATHY RENÉE PONS, *Language Death among Waldesians of Valdese*, Tesi di laurea U.M.T., North Carolina, 1990.

DANIELLE SIÉVE, *La stampa ginevrina delle "prediche" di Bernardino Ochino (1542)*, Tesi di laurea, Université de Genève.

CRISTINA FINOTTI, *Le relazioni tra Cavour e l'Inghilterra riguardo ai protestanti nel regno di Sardegna (1852-1859)*, Tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore, Scienze Politiche, anno accademico 1985-86.

RALPH FULLER WALDO, *Peter Waldo*, Tesi di laurea.

GUSTAVO BURATTI, *Studi e ricerche sul Biellese. Gli evangelici a Biella nel 1858. Dalla corrispondenza degli evangelizzatori*, Centro per la documentazione e tutela della cultura Biellese, Biella 1991.

GUICHONNET-WAEBER, *Genève et les communes réunies. La création du Canton de Genève 1814-1816)*, Genève 1991.

PIETRO ADAMO, *Le ambiguità della tolleranza: proposte ireniche ed ecumeniche nel Cinquecento e nel Seicento*, Leo S. Olschki Editore,Firenze 1992.

GIOVANNI A. COLANGELO, *La costruzione di un tempio Metodista Wesleyano a Salerno negli anni Venti*, Estratto da "Rassegna storica salernitana" , Società Salernitana di Storia Patria.

AA.VV. , *Les Vaudois et le Luberon*, Association d'Etudes Vaudoises et Historiques du Luberon, 1992.

B. TALLURI - N. PAGANO, *Religione e libertà nella società italiana tra presente e passato*, Atti del dibattito pubblico tenuto il 19 gennaio 1991, Amministrazione provinciale di Siena. Assessorato alla Cultura.

MARIO CIGNONI, *Il marchese Giulio Especo (1801-1889)*, Ed. G.B.U., Roma 1992.

FABIO TRIVELLIN, *Valdismo e ideologia stregonica. Contributo allo studio delle leggende sulla stregoneria nelle Valli valdesi*, Tesi di laurea, Università di Torino, Lettere e Filosofia, Anno Accademico 1989/90.

LEONARDO MAGRÌ, *Storia della Chiesa Valdese di Corato dalle origini al 1913*, Tesi di laurea, Roma, Facoltà Valdese di Teologia, Anno accademico 1992-93.

SONIA MORANDINI. *La correspondance de Jean Rodolphe Peyran, figure emblématique des Vallées vaudoises du Piémont à la fin du XVII siècle*, Tesi di laurea, Université de Genève, Dep. Histoire générale, Anno accademico 1992.

KATHRINE UTZ TREMP, *Richard von Maggerberg und die Frieburgen Waldenser Deutsche*, Archiv für Erforschung des Mittelalters.

MILIC LOCHMAN, *Comenius Paris-Strasbourg, Les bergers et les Mages*, Berlin 1992, pp. 62.

GABRIEL AUDISIO, *Procés verbal d'un massacre*, Edisud, Aix-en-Provence 1992.

MALCOM LAMBERT , *Medieval Heresy*, Blackwell, Cambridge Massachussett, 1992, pp. 449, catalogo della La Bibbia a stampa da Gutenberg a Bodoni, Biblia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Mostra a Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Biblioteca centrale Normale.

E. BOSCO, *Ecologia e politica, la questione ambientale nella Repubblica Federale di Germania*, Franco Angeli, Dipartimento di scienze sociali, Università di Torino, Milano 1992, pp. 414.

DIETRICH FISCHINGER, *Kulturelle Auslandsbeziehungen der Waldenser in Deutschland.* "Zeitschrift für Kulturaustausch", Begegnung Uber Grenzen Hinweg, Kulturelle Auslandheriehungen deutscher Lander und Gemeinden, 1992/93, pp. 359-367.

HUBERT LECONTE, *Les larmes du Luberon*, Créaction, Tarascon 1992.

I.R.E.S., *Relazione sulla situazione economica sociale e territoriale del Piemonte*, Torino, Rosenberg e Sellier.

MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI. UFF. CENTRALE PER I BENI ARCHIVISTICI, *Dal trono all'albero della libertà*, Saggi n. 15, Torino I, Torino II Atti del Convegno, Torino 11-13 Settembre 1989, pp. 823.

AA. VV., *Montaigne e l'Italia*, Atti del Congresso internazionale di studi, Milano-Lecco, 26/30 ottobre 1988, Centro Interuniversitario di Ricerche sul "viaggio in Italia", n. 38, pp. 646.

CATALOGO DELLA MOSTRA *La Bibbia a stampa da Gutenberg a Bodoni*, Biblia, Biblioteca Medicea Laurenziana, Biblioteca Nazionale centrale, 8 ottobre–23 novembre 1991, Centro Di, Firenze, 1991.

